تفكيك الصهيونية

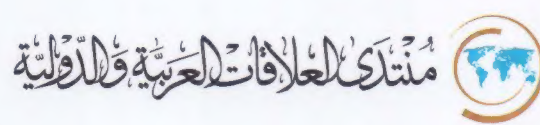
نقد ميتافيزيقا سياسية

تحرير

جياني فاتيمو ومايكل ماردر

ترجمة

عدنان حسن



تفكيك الصهيونية: نقد ميتافيزيقا سياسية

تفكك هذه المقالات التي أسهم بها مفكرون بارزون، بمن فيهم **سلافوي جيجك** و**لوس إيريغري** و**جوديث بتلر** و**جياني فاتيمو** و**والتر مينولو** وآخرون، الأساطير السياسية - الميتافيزيقية المؤسّسة للصهيونية ولوجود دولة إسرائيل.

«يضم هذا الكتاب الفريد تحليلات ذكية ومتبصرة للصهيونية وضعها بعض الفلاسفة الرواد في عالم اليوم. إنه كتاب واجب القراءة لكل ملتزم بالعدالة الاجتماعية العالمية ويبحث عن الأدوات النظرية للتعامل مع الصراع في الشرق الأوسط».

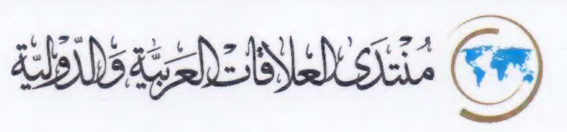
سايمون كريتشلي، أستاذ كرسي هانز جوناس للفلسفة، كلية البحث الاجتماعي الجديدة، الولايات المتحدة الأمريكية

«يسهم هذا الكتاب بإضاءات نيرة لأولئك المؤمنين منا بأن صحة وسلامة العالم السياسية والأخلاقية تعتمدان على حل عادل ومنصف للمشكلات المتعلقة بالصراع الفلسطيني/الإسرائيلي. فالمقالات التي كتبتها أيد موهوبة ومتنوعة تسبر سياسات الأمم والتعايش الإقليمي من منظورات فلسفية ولاهوتية وعلمانية متعددة. والمقالات الأكثر إثارة للاهتمام تقودنا إلى حالة الشرق الأوسط عبر التفكر بأوضاعٍ سياسية أخرى يحددها التجاور والتناقض والتباغض. إنه مجلدٌ طموح وآسر».

هومي ك. بابا، أستاذ كرسي إن. إف. روثنبرغ للعلوم الإنسانية، جامعة هارفارد

جياني فاتيمو: أستاذ فخري للفلسفة في جامعة تورين وعضو البرلمان الأوربي.

مايكل ماردر: أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة إقليم الباسك.



السعر

10 دولارات - 36 ريالاً قطرياً

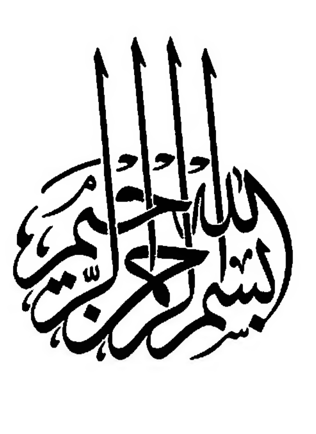
هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

تفكيك الصهيونية

نقد ميتافيزيقا سياسية



تفكيك الصهيونية

نقد ميتافيزيقا سياسية

إعداد

جياني فاتيمو ومايكل ماردر

ترجمة

عدنان حسن



Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics,
Gianni Vattimo and Michael Marder, eds., New York: Bloomsbury, 2014.

عنوان الكتاب: تفكيك الصهيونية
نقد ميتافيزيقا سياسية

إعداد: جياني فاتيمو ومايكل ماردر

ترجمة: عدنان حسن

320 صفحة - 16.5 × 24 سم.

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 232/ 2015

الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978-9927-103-36-0

الطبعة الأولى 2015.

الإهـــداء

إلى جاك دريدا

المحتـــويـــات

المشاركون في الكتاب

جوديث بتلر (Judith Butler): فيلسوفة أميركية ساهمت في حقول الفلسفة النسوية والنظرية المثلية والفلسفة السياسية وعلم الأخلاق. مؤلفة كتب عديدة، وأستاذة في قسمي البلاغة والأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، إضافة إلى كونها أستاذة كرسي حنة أرندت للفلسفة في مدرسة الخريجين الأوروبية.

مارك هـ. إليس (Marc H. Ellis): مؤلف أميركي، ولاهوتي تحرري، وأستاذ جامعي متقاعد للدراسات اليهودية في جامعة بيلور. يعمل حالياً أستاذاً زائراً في جامعة الأمم المتحدة للسلام في كوستا ريكا.

لوس إيريغري (Luce Irigaray): فيلسوفة فرنسية، وعالمة لسانيات ومحللة نفسية ومنظّرة ثقافية. إحدى أكثر المفكرات النسويات نفوذاً في العالم، وتشتهر بعمليها: **مرآة المرأة الأخرى** (1974)، **وهذا الجنس الذي ليس واحداً** (1977).

رانجانا خانا (Ranjana Khanna): أستاذة في جامعة ديوك، تعمل على النظرية ما بعد الكولونيالية الأنغلوساكسونية والفرانكوفونية والأدب والتحليل النفسي والنظرية النسوية. نشرت مقالات عن النسوية العابرة للقوميات، والتحليل النفسي، والسيرة الذاتية، والوساطة ما بعد الكولونيالية، والتعددية الثقافية في سياق دولي، وجويس ما بعد الكولونيالي، ودراسات المناطق ودراسات النساء، والفيلم الجزائري. وهي مؤلفة كتابي **قارات مظلمة: التحليل النفسي والاستعمار** (2003)، **وجروح الجزائر: النساء والتمثيل من 1830 إلى الوقت الحاضر** (2008).

أرتيمي ماغون (Artemy Magun): أستاذ النظرية الديمقراطية ورئيس قسم العلوم السياسية وعلم الاجتماع في الجامعة الأوروبية في سان بترسبورغ. مؤلف ومحرر عدة كتب، من بينها وأحدثها: **الثورة السلبية** (2013).

مايكل ماردر (Michael Marder): أستاذ كرسي ايكرباسك للبحث في قسم الفلسفة في جامعة إقليم الباسك (UPV – EHU)، فيتوريا- غاستيز. محرر مساعد لدورية تيلوس (Telos): **مجلة فصلية للفكر النقدي**، ومؤلف **حدث الشيء: واقعية دريدا ما بعد التفكيكية** (2009)؛ **ووجود لا أساس له: الأنطولوجيا السياسية لكارل شميدت** (2010)؛ **وتفكير النبات: فلسفة الحياة النباتية** (2013).

والتر د. مينولو (Walter D. Mignolo): سيميائي أرجنتيني وأستاذ في جامعة ديوك. نشر الكثير حول السيميائيات والنظرية الأدبية، واشتغل على جوانب مختلفة من العالمين الحديث والاستعماري، متقصيا مفاهيم مثل الكولونيالية العالمية، والجغرافيا السياسية للمعرفة، والحداثة العابرة، والتفكير الحدي، والتعددية الكونية.

جياني فاتيمو (Gianni Vattimo): أستاذ فخري للفلسفة في جامعة تورين وعضو في البرلمان الأوروبي. مؤلف **الشيوعية التأويلية** (بالاشتراك مع س. زابالا)؛ **ووداعاً للحقيقة؛ ومسؤولية الفيلسوف؛ والمسيحية والحقيقة وضعف الإيمان** (مع ر. جيرارد)؛ **وألا تكون إلها: سيرة ذاتية تعاونية** (مع ب. باترليني)؛ **وادعاء الفن للحقيقة؛ وبعد موت الله** (مع جون د. كابوتو)؛ **وحوار مع نيتشه؛ ومستقبل الدين** (مع ريتشارد رورتي)؛ **والعدمية والتحرر: الأخلاق والسياسة والقانون؛ وما بعد المسيحية**.

كريستوفر وايز (Christopher Wise): أستاذ الأدب الإنكليزي والمقارن في جامعة وسترن واشنطن في بلينغام. مؤلف عدة كتب بما فيها، **دريدا وأفريقية والشرق الأوسط** (2009)، **وتشومسكي والتفكيك** (2011).

سانتياغو زابالا (Santiago Zabala): أستاذ باحث في الفلسفة في المؤسسة الكاتالانية للبحوث والدراسات المتقدمة (ICREA) في جامعة برشلونة. من كتبه **الطبيعة التأويلية للفلسفة التحليلية** (2008)، و**بقايا الكينونة** (2009)، وأحدثها **الشيوعية التأويلية** (2011، بالاشتراك مع جياني فاتيمو).

سلافوي جيجك (Slavoy Zizek): فيلسوف وناقد ثقافي سلوفيني. كبير الباحثين في معهد علم الاجتماع والفلسفة في جامعة لوبليانا، وأستاذ الفلسفة والتحليل النفسي في مدرسة الخريجين الأوروبية. يكتب بشكل واسع حول مجالات متنوعة من المواضيع، بما فيها النظرية السياسية ونظرية الفيلم والدراسات الثقافية والتحليل النفسي.

المقـــدمـــة

«إن لـــم يكـــن الآن، فـمـتـــى؟»

جياني فاتيمو ومايكل ماردر

يحمـل التسلسـل الختامـي لأحداث الفيلـم المؤثر شـجرة الليمون (إخـراج إران ريكليـس، 2008)، وهـي أحـداث واقعيـة، أعـراض الديناميات الخفيـة للصراع الإسرائيـلي ـ الفلسـطيني. ينتقل وزير الدفـاع الإسرائيلي مع أسرتـه إلى بيت جديد في الضفـة الغربيـة المحتلـة، ويعتـبر بسـتان الليمـون المجـاور الـذي تمتلكـه أرملة فلسـطينية، سـلمى زيدان (هيام عباس)، تهديـداً أمنياً. يرفع فريقـه القانوني دعوى لاقتلاع شـجرات ليمون زيدان في قضية تصل إلى المحكمـة الإسرائيلية العليا. يأتي قـرار المحكمة كافكاوياً بامتياز: يجب أن «تُشـذب» الأشـجار إلى ارتفاع لا يتجاوز 50 سـنتيمترا عـن الأرض، لكي تسـمح برؤيـة لا يعوقها عائق. في المشـهد الأخير نجد وزير الدفاع يقف أمام جدار خرسـاني يفصل باحته الخلفية عن بسـتان جارته الفلسطينية، وعندما تقترب الكاميرا وترتفع فوق الجدار ـ في تجاوز سينمائي للحدود ـ تظهر سـلمى زيدان على الجانب الآخر وهي تمشي بأسـى وسـط جذوع أشجارها المشوهة.

التماهي الرمزي واضح بين بسـتان الليمون والشـعب الفلسطيني الذي لا دولة لـه. لكـن ما الـذي يعنيه قـرار المحكمة العليـا في هذا السـياق؟ ألا يعنـي ضمناً أن الفلسـطينيين، عندما لا يُقتلعون دفعة واحدة ويطـردون من بيوتهم وينقلون بالقوة من بلادهم، فسيجدون أنفسهم في وضع مستحيل بالكاد يبقون فيه على قيد الحياة،

في كيان قزمي لا يرتفع لأكثر من 50 سنتيمتر عن الأرض؟ ألا يوحي ذلك بأنهم، حتى لو كانوا سيحتفظون بالجذور التي تربطهم بفلسطين، فسيعوق نموهم ولن يحملوا أية ثمار؟ الجدار الخرساني يصوغ كل شيء حوله على صورته، ويجعل العالم الذي يقسمه غير صالح للسكنى. عقيمًا. بلا حياة. وبالتالي لا-عالم. وهكذا، يعيد الفيلم تشكيل الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي برمته كمواجهة بين القوة اللاعضوية (والميتة) المركزة في الجدار، والحضور المتلاشي للعالم العضوي المكثف في أشجار الليمون. الأسطورة القومية الإسرائيلية في «جعل الصحراء تزهر»، تكشف هنا الجانب الآخر المظلم والقبيح الذي جعلها ممكنة في المقام الأول: لقد حولت الصهيونية، وتتابع تحويل، بساتين الأشجار المزهرة إلى صحراء.

جذوع أشجار الليمون هي آثار الأشجار ذاتها، التذكرة بشيء لم يعد موجوداً لكنه، مع ذلك، باق في تأثيراته الافتراضية. مثل جثث الجنود والخيول المشوهة والمتناثرة في ساحة معركة ـ مشهد وصفه موريس بلانشو بتفاصيله الدقيقة في «لحظة موتي»، وحلله جاك دريدا لاحقا [في كتابه *Demeure*][1] ـ تبقى جذوع الأشجار الدلائل المدمَّرة على عنف الماضي، وشهادات تحتكم إلى الناجين بصمت. كلا الجذوع والجثث هي المواقع التي يتحول فيها فقدان الحياة البيولوجية المباشر إلى ذكرى رضّية، تستمر في العيش علامةً على عنفٍ حاصل، ماض وكلي الحضور في آن.

أثر البقاء والحضور المتلاشي اللذين نجدهما في شجرة الليمون هما أيضاً الخيطان اللذان يربطان معا حركتين فلسفيتين من القرن العشرين: التفكيك والفكر الضعيف.[2] في مقابل المقولات «القوية» للميتافيزيقا، بشرطة حدودها المفاهيمية وسياجات فصلها المثالية بين «الداخل» و«الخارج»، يحتضن التفكيك والفكر الضعيف الوجود الهش والمهدَد والمحدود في نقطة الاختفاء، وجود لا حاضر

(1) انظر
Jacques Derrida, Demeure: Fiction and Testimony, trans. Elisabeth Rottenberg (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000).

(2) الفكر الضعيف (pensiero debole)

تماماً ولا غائب كلياً. بالنسبة إلى دريدا، الأثر- أو ما يدعوه سانتياغو زابالا «بقايا الكينونة»، الذي يشكل إمكانية التحرر من الميتافيزيقا[1]- لا هو داخل الكينونة ولا خارجها، بل على حافة الاختفاء، ودائمًا «قيد الانمحاء».[2]

في قاع المزاعم المتعارضة المتبادلة للحق في الأرض، تجيش الرغبة في محو أثر الآخر، إلى جانب إزالة آثار هذا المحو ذاته. إذ يسعى الاحتلال الإسرائيلي إلى اختزال الأثر الفلسطيني بغياب خالص، في حين يدعي لنفسه شرف الأصول التاريخية القوية وغير المتنازع عليها، والتجذر الحقيقي (التوراتي) في أرض إسرائيل. في الواقع، في عقل الصهيونية، لا يمكن فصل الشيئين: حضور الأصول اليهودية وغياب الآثار الفلسطينية هما وجهان للعملة المزيفة نفسها. مع ذلك، كما تشهد بصمت جذوع الأشجار المقطوعة والبيوت المصادرة والقرى العربية المهجورة، فإن الحضور شبه الغائب والأكثر تعرضا للخطر هو الحضور الذي يستمر بالشكل الأكثر عناداً. صحيح أن الأشجار، مثل الأشخاص الذين يعتنون بها، ضعيفة أمام العنف الذي تتعرض له، وأمام إمكانية أن تُقطع أو تُقتلع. لكنها، مع الوقت، مثل الأثر الذي حوله دريدا إلى شبح في أعماله الأخيرة،[3] تعود لتسكن أولئك الذين يظنون أنهم قد محوها.

رغم أن التفكيك والفكر الضعيف كليهما يعملان بمفاهيم حدية، فإنهما لا يكتفيان بـ«الجلوس على السياج» (أو، في هذه الحالة، على الجدار). فتوحاتهما أبعد ما تكون عن مجرد ألعاب أكاديمية، بل هي تدخلات عملية وسياسية تستجيب لمطالب العدالة الفريدة. قال دريدا ذات مرة إن التفكيك هو إمكانية العدالة. وكان يضع في ذهنه حساسية التفكيك القصوى لسياق اشتباكاته، بقدر حساسيته للأشكال المراوغة التي يمكن للعنف أن يتخذها، باسم العالمية مثلا. لذلك يساوي تفكيك

(1) Santiago Zabala, The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics (New York: Columbia University Press, 2009).

(2) Jacques Derrida, Of Grammatologia, trans. Gayatri Spivak (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997).

(3) Jacques Derrida, Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International, trans. Peggy Kamut (New York: Routledge, 1994).

الصهيونية المطالبة بالعدالة لضحاياها ـ ليس الفلسطينيين الذين يعانون منها فقط، بل أيضا اليهود المناهضين للصهيونية، «الممحوين» من الرواية المكرسة رسمياً للتاريخ الصهيوني. بتفكيك هذه الأيديولوجيا، نسلط الضوء على السياق الذي تجهد لكبته، وعلى العنف الذي تشرعنه بمزيج من التبرير اللاهوتي ـ الميتافيزيقي والاحتكامات العاطفية إلى الشعور بالذنب التاريخي تجاه الاضطهاد المروع الذي لا يمكن إنكاره لليهود في أوروبة وفي أمكنة أخرى.

من الممكن، بالطبع، أن نحتكم إلى العدالة دون استحضار التفكيك، الذي ليس «الشرط الضروري»، بالمصطلحات الفلسفية الرسمية، لإمكانية هذا المطلب. لماذا، إذن، تفكيك الصهيونية؟ ولماذا الآن؟ وما الذي يستتبعه مثل هذا التفكيك أصلا؟

دعونا نبدأ بالمعنى الذي يحمله التفكيك للصهيونية. ثمة طريقتان مترابطتان للنظر في دعوى الحظر المفروض على تفكيك الصهيونية، وكلتاهما تلعبان دوراً في المقالات التي تؤلف هذا المجلد. المعنى الأول، والأكثر تداولا، هو النقد الجذري للآيديولوجيا، بتفحصه الدقيق لكل الافتراضات المسبقة والمستترة في كل منظومة فكرية. التاريخ مهم: فالصهيونية، مثل الآيديولوجيات الأخرى، كانت تصوراً تاريخياً، مشروعاً متماسكاً إلى حد ما اتخذ تشكيلة واسعة من الصيغ، تمتد سلسلتها من الديني إلى العلماني. التفكيك يعيد عرض تاريخ الصهيونية رجوعا إلى الوراء، كاشفاً دوافعها واستراتيجياتها وقبل كل شيء شروطها المسبقة وغير المعلنة لما هو متضمن في عقيدتها (على سبيل المثال، طرد سكان فلسطين غير اليهود الموجودين للتو قبل عام 1948، تجسيداً لشعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»).

المعنى الثاني، التقني، للتفكيك يتعلق بالمضامين والإيحاءات الدريدية (والهايدغرية) تحديدا. إذا فُهم بهذا المعنى، فالتفكيك شيء أكثر من مجرد نقد تقليدي للآيديولوجيا: إنه نقد «ميتافيزيقا الحضور». ويمكننا شرح ميتافيزيقا الحضور باقتضاب انطلاقاً من فلسفة هايدغر؛ فوفقاً له كل عصر في تاريخ الفكر الغربي أطلق على الكينونة اسماً (وأخطأ التسمية)، كالمُثُل، والمحرك [الأول] الذي لا يُحرك، والمادة/ الجوهر،

والله، والموضـوع، والـشيء في ذاته، والـروح، وهلم جرا. كل بنـد بمفرده على هذه القائمة الفلسـفية الموجزة محبو بخصيصة يفترض أنها أبدية وثابتة وأصيلة وواحدة، حتى عندما تكشف عن نفسها، مثل روح هيغل، في التاريخ الفعلي ومن خلاله. هذه الخصائـص ذاتها تصبح أهـداف التفكيك، الذي يؤكد على الآنية والتشـتت اللذين لا يمكن اختزالهما، ولا تنجو منهما حتى اليقينيات الميتافيزيقية الأكثر رسوخا. دريدا بدوره يخطو خطوة أبعد من هايدغر: بدلاً من أن «يصحح» آثام الفلاسفة السابقين ويسـمي البنى الميتافيزيقية باسمها (الكينونة)، يلفت الانتباه إلى الحدود المسامية بين الكينونة واللا-كينونة، بين الغياب والحضور، بالشكل الأكثر رمزية في مجازي الأثر والطيف.

الصهيونيـة تنويع سـياسي حديث نسـبياً على موضوعـة الميتافيزيقـا. فهي، بكل أشـكالها، تعتبر مفهوم الشـعب اليهودي وصلته بـ«أرض إسرائيـل» عابراً للتاريخ وموحـداً، بغض النظر عن المنافي المؤقتة. إنهـا، إذ تدعي القدس عاصمة «أبدية غير قابلـة للتقسـيم» لدولة إسرائيل، تتجاهل بشـكل متعمـد تاريخية المدينـة وحقائقها المعمارية والسـكانية والسياسـية المتغـيرة على مر القرون. عـلاوة على ذلك، تفترض الصهيونية مسبقاً عودة الشـعب اليهودي إلى «وطنهم التاريخي»، وبالتالي استعادةً ـ سياسية وخلافها ـ لوحدة المنفيين المفقودة.

من الناحية الأخرى، يسلط التفكيك الضوء على الحالة الشتاتية لكل الكائنات، التـي يرمز إليها بالمصطلح «انتشـار/ انتثار» (dissemination).[1] التفكيك يتبنى التبعثر المكاني بقدر ما يتبنى التبدد الزماني. فكلا الشـتات والانتشـار يسميان، تبعا لجذورهمـا اليونانيـة واللاتينيـة، انفلاق البـذور وانتثارهـا، تعددية بدئيـة غير قابلة للتجميع في كلية الدولة الواحدة، الشعب الواحد، التاريخ الواحد، التراث الواحد، وهلم جرا. لا شيء ولا أحد يُترك دون أن تمسـه الحالة الشـتاتية للتبدد، المتأصلة في

---

(1) انظر:
Jacques Derrida, Disseminations, trans. Barbara Johnson (Chicago, IL and London: University of Chicago Press, 1981).

الأمكنة والأحداث والأشياء والنصوص والذوات الجماعية والفردية. إن التفكيك، حتى عندما لا يكون ضد الصهيونية بشكل صريح، وإلى الحد الذي يكون فيه نقداً لميتافيزيقا الحضور، يرفض الافتراضات التي تعتبر الصهيونية أنه لا يجوز المساس بها. وكما أن التفكيك هو إمكانية العدالة، كذلك هو ضرورة الشتات، دون العودة إلى التماثل الزائف للأصل.

بالتأكيد تقر ما تدعى التيارات التقدمية في الصهيونية بالحاجة إلى تطور في العلاقة اليهودية «بالأرض المقدسة»، تماما كما تدرك أنها، دون إعادة اختراع نفسها والتكيف مع الوقائع التاريخية والجيوسياسية المتغيرة، تخاطر بأن تصبح أيديولوجيتها بالية وعديمة الصلة عما قريب. ما لا يشكون فيه هو انتماء الشعب اليهودي إلى إسرائيل، وانتماء إسرائيل ـ مع أو بدون المناطق التي اعترفت بها الأمم المتحدة رسميا بوصفها دولة فلسطين ـ إلى الشعب اليهودي. وهكذا يُزعم أن كينونة الشعب اليهودي، كما مصيره، وكينونة دولة إسرائيل ومصيرها، هما الشيء الواحد نفسه.

إن تفكيك الصهيونية بهذا المعنى الثاني للتفكيك هو التحقيق، بحزم والتزام شخصي وسياسي شديد بآن، في مدى صحة أساطير الأصول القومية ـ الدينية ـ الإثنية، وأساطير العودة الأوديسيوسية إلى المكان الذي نفي منه الأسلاف، وأساطير وحدة شعب غير قابلة للتفتت تحت تنوع هويات نفيه وسبيه. إنه أيضا تمحيص في أنماط التمثيل التي تتلطف بالكلام باسم يهود العالم، في ظل الحضور الكامل المستحيل (خصوصاً حضور «كل» اليهود ضمن الحدود الفيزيائية لدولة إسرائيل، التي يتم إبقاؤها بشكل مغرض غير محددة من خلال نشاط الاستيطان اليهودي)، وكأن يهود العالم مفهوم متجانس وكل متكامل يقترن، سواء أراد ذلك أم لا، بدولة شرق أوسطية صغيرة.

يستتبع تفكيك الصهيونية ـ دعونا لا ننسى ـ الكشف عن آثار لنقد الذات، إن لم يكن عن تفكيك ذاتي، في الحركة الصهيونية نفسها، التي ليست، ولم تكن أبداً، آيديولوجيا متجانسة، تماما مثلما التقاليد اللاهوتية والفكرية والسياسية اليهودية لم

تكن موحدة أو أحادية الصوت أو غير ملتبسـة. (يكفي أن نتذكر، في هذا السـياق، قصة توراتية عن الخلافات السياسية القديمة، حيث رفض آخر القضاة، صموئيل، بشـدة خطـط إنشـاء مملكة تقدم بهـا بنو إسرائيـل الذيـن أرادوا أن يكـون لهم ملك خـاص بهم مثـل كل الأمم الأخرى. اعتـبر صموئيل هذه المقترحـات هرطقة: إنها تمثـل إخفاقات في الاعـتراف بربوبية الله الحقيقية. وفي عجزه عـن مقاومة الملكيين، تنبأ بأنه سـيكون لهم ملـك بشري ينهب بيوتهم، ويغتصب نسـاءهم ويجعل حياتهم بائسـة بشـكل مطلق.[1] كيف يمكن مقاومـة الإغراء في أن نرى في مؤسسـة المَلِكية اليهودية نذيراً بالدعوة الصهيونية في القرنين التاسـع عشر والعشرين من أجل دولة يهوديـة؟) أخيراً، إن تفكيـك الصهيونية هـو المطالبة بالعدالة للفلسـطينيين ضحايا أجهـزة الدولة الميتافيزيقية، والوجوديـة ـ اللاهوتية والنيوليبرالية، المسـخرة لإبقاء آخريها المحتقرين، المعدمين، مشوهي السمعة، بلا دولة وبالتالي بلا أثر.

يمكننا أن نستبق بعض الانتقادات التي ستوجه إلى أية محاولة لتفكيك الصهيونية. من المحتمل أن تقع هذه الانتقادات في ثلاث فئات عريضة:

1. **إن التركيز على الصـهيونية وليس على الأيديولوجيات الفلسـطينية عمل أحـادي الجانب وبالتالي غير متوازن، ويفتقـر إلى الحيادية التي تميز البحث العلمي.**

– لكـن كيف يناصر المرء مقاربـة علمية حيادية ومتوازنـة في أوضاع تكون فيها الـشروط على الأرض بلا جدال غير متوازنـة، وتصبح كذلك باطراد يوما بيوم؟ ما

(1) انظر سفر صموئيل الأول 8. 10 ـ 18: «فكلم صموئيل الشعب الذين طلبوا منه ملكا بجميع كلام الرب. وقال هذا يكون قضاء الملك الذي يملك عليكم. يأخذ بنيكم ويجعلهم لنفسه لمراكبه وفرسانه فيركضون أمام مراكبه. ويجعل لنفسـه رؤسـاء ألوف ورؤساء خماسـين فيحرثون حراثته ويحصدون حصـاده ويعملـون عـدة حربـه وأدوات مراكبه. ويأخـذ بناتكم عطـارات وطباخـات وخبازات. ويأخذ حقولكم وكرومكم وزيتونكم أجودها ويعطيها لعبيده. ويعشر زروعكم وكرومكم ويعطي لخصيانه وعبيده. ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبانكم الحسان وحميركم ويستعملهم لشغله. ويعشر غنمكم وأنتم تكونون له عبيدا. فتصرخون في ذلك اليوم من وجه ملككم الذي اخترتموه لأنفسكم فلا يستجيب لكم الرب في ذلك اليوم».

هو المتوازن في مواجهة بين دولة قوية وشعب بلا دولة؟ الأغلب، أن الحيادية العلمية ليست سوى حيلة، غطاء للتحييد وعدم التسييس (كما يقول كارل شميت[1]) اللذين يحدثان التأثير المرغوب- «لكل قصة وجهان على الأقل»، ما يسمح للظلم بأن يتقدم مع حصانة الإفلات من العقاب. هذه حالة مرجعية لمثل هذه الحيلة. ذريعة الحيادية هي جزء من السردية الميتافيزيقية التي يتعين تفكيكها.

2. **من الظلم التمحيص في الصهيونية الإسرائيلية، بدل مناقشة الاضطهاد السائد في دول أخرى في المنطقة. إذ يجري اختيار إسرائيل واستهدافها بدون مبرر واضح من بين الأنظمة الشرق أوسطية، والعديد منها أسوأ من إسرائيل بكثير.**

- ما يثير الفضول أن مؤيدي هذه الحجة لن يجدوا حرجا في تجبير استثنائية إسرائيل: على سبيل المثال، عندما تصبح البلد الأول في العالم الذي يرفض المثول أمام [محكمة] حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة.[2] فهي في الوقت نفسه دولة بين الدول الأخرى، ودولة فريدة فوق القانون الدولي، تعتبر مثاليا حصينة على الانتقاد. مهمتنا اختيارها واستهدافها تحديدا لأنها دولة استثنائية تماماً، وإن ليس بالمعنى نفسه الذي يظنه من يسوقون هذا الزعم. استثنائية إسرائيل تقوم على حقيقة أنها دولة خلقت بفضل إزاحة هائلة للسكان العرب الذين كانوا يقطنون المنطقة تحت الانتداب البريطاني، وتدفق هائل بالقدر نفسه لمهاجرين من أوروبة التي مزقتها الحرب ومن الشرق الأوسط. إنها دولة يزعم أن تكون تأسست للتكفير عن إحدى أكبر مآسي القرن العشرين، لكنها لفورها اقترفت جرائم لا حصر لها ضد جيرانها الفلسطينيين. دولة ماتزال، إلى هذا اليوم، تعيد تأسيس نفسها وتشرعن ذاتها بناء على مزيج من ربوبية عمرها آلاف السنوات، وقالب جامد من قومية على النمط

---

(1) قارن مع:
Cf. Carl Schmitt, «The Age of Neutralizations and Depoliticizations,» in The Concept of the Political, Expanded Edition, Trans. G. Schwab, (Chicago, IL and London: The University of Chicago Press, 2007).

(2) فيب غرينوود، «إسرائيل ترفض المثول أمام لجنة مراجعة حقوق الإنسان [التابعة] للأمم المتحدة» The Telegraph, January 29, 2013.

الأوروبي في القرن التاسع عشر، لم يعد لها وجود بهذا الشكل في أي مكان في أوروبة. دولـة تدعي أنهـا الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسـط، في حين تعامل بشـكل منهجي أفرادها العرب كمواطنين من الدرجة الثالثة، وتبُقي حبس بعض مواطنيها اليهـود سرياً. ينبغي أن نضيـف أن كل الأيديولوجيات الملهَمَة ميتافيزيقيا تسـتحق أن تُفـكك: تفكيـك الصهيونية لا يحول دون تفكيك الأنـماط الأخرى من القوموية والعنصرية، إلخ. لا أحد يحلم بالاعتراض على تحليل نقدي للفاشية الإيطالية، التي تعتبر مثالاً على شـمولية القرن العشرين، بوصفه «انتقائية واستهدافا» ظالماً لإيطاليا موسوليني، حينما كانت ألمانيا النازية أكثر فتكاً بكثير.

3. **إن نقـد الصهيونيـة متجـذر في معـاداة الساميـة المعاصـر، سـواء مارسه يهود منشقـون أو غـير اليهود. انتقـاد إسرائيل هو كره الشعـب اليهودي وتحضير الأرضية لإبادة [شوآه/ Shoah] جماعية جديدة.**

ـ أولا، إن التهديـد الأكـبر لرفـاه وأمـن اليهـود الإسرائيليـين (وغالبـاً، بشـكل ضمنـي، اليهـود الذيـن يعيشـون في أمكنة أخـرى في العالم ويُفترض أنهـم مؤيدون للسياسـات الإسرائيلية) ليس إيران ولا سـورية؛ إنه دولة إسرائيل ذاتها. بعيداً عن سـلوك إسرائيـل العدواني والمولع بالحرب على السـاحتين الإقليميـة والدولية، فإن احتلالها لفلسطين لا يجعل حيوات الناس الذين يعيشون تحت هذا النظام مستحيلة فحسـب، بل غير قابلة للاسـتدامة أيضاً؛ لأنها تسـتنزف الموارد العامة بهدف توفير «الأمـن» للمسـتوطنين المتعصبين. مـن الضروري تفكيـك الصهيونيـة ليس بدافع الكراهيـة بـل بدافع القلق الشـديد على اليهـود الإسرائيليين، الذيـن يوضعون على طريـق تدمير الـذات باضطهـاد وإفناء السـكان الفلسـطينيين المجاوريـن. ثانياً، إن مطابقـة الصهيونيـة واليهودية خطأ فـادح: فالكثير من اليهـود، في إسرائيل وخارج حدودها، ليسـوا صهيونيين أو ضد الصهيونية، في حين أن صهاينة كثرًا ليسوا يهوداً ممارسين. حتى مطابقة الصهيونية ودولة إسرائيل الحالية لا يمكن تبريرها، نظراً لأن كثيريـن في تاريخ الحركة الصهيونية كانوا يرون إمكانية إنشـاء دولة يهودية في مكان آخـر ـ في شرق أفريقيـة مثـلا. ثالثاً، إن مـشروع تفكيك الصهيونية ليـس مجرد نقد،

بل كما يوحي العنوان الفرعي لمجموعتنا، ليس فعل كشف عن ميتافيزيقا سياسية. الصهيونية ليست ديناً، وبالتأكيد ليست إثنية، وإنما رؤية أيديولوجية وسياسية للعالم محرّفة ميتافيزيقيا. ولا يختلف انتقادها، مثلاً، عن انتقاد الإمبريالية البرتغالية في الفترة بين القرن الخامس عشر ونهاية الدولة السالازارية الجديدة عام 1974 (باستثناء أن الإمبريالية البرتغالية هي شيء من الماضي، في حين أن الاحتلال الصهيوني مازال مستمراً). وتفكيك الإمبريالية البرتغالية، بولعها الميتافيزيقي والمسيحاني، هو بالتأكيد غير متجذر في كراهية أي شخص للشعب البرتغالي.

لماذا، إذن، يُربط النقد الفلسفي للصهيونية بأيديولوجيا اللاسامية البائسة؟

أخيراً، لماذا الآن؟ السؤال يردد صدى سؤال حكيم يهودي، هو الحاخام هيلل، الذي سأل سؤالا مشهوراً: «إذا لم أكن لنفسي، فمن يكون لي؟ وإذا كنت لنفسي فقط، فماذا أكون؟ وإذا لم يكن الآن، فمتى؟»[1] سؤال الالتزام الأخلاقي، «لماذا الآن؟» يلقى ردا في شكل سؤال آخر: «إذا لم يكن الآن، فمتى؟» إن تفكيك الصهيونية هو مسألة ملحة، لأن ضحايا الاضطهاد الصهيوني في الماضي والحاضر والمستقبل يطالبون بالعدالة. يجب علينا - أنطولوجياً كما أخلاقياً - أن نكون لهم ومن أجلهم. عندئذ فقط يمكننا أن نأمل في أن نكون أي شيء على الإطلاق.

---

(1) انظر:
Ronald L. Eisenberg, Essential Figures in the Talmud (Plymouth: Jason Aronson, 2013), p.91.

- 1 -

معاداة السامية وتحولاتها

سلافوي جيجك

بالعودة إلى ثلاثينيات القرن الماضي، قدم هتلر معاداة السامية كتفسير سردي للمشكلات التي عاشها الألمان العاديون: البطالة، والانحلال الأخلاقي، والاضطراب الاجتماعي - ووراء ذلك كله يقف اليهودي؛ أي إن «المؤامرة اليهودية» جعلت كل شيء واضحاً عن طريق تقديم «خارطة معرفية» مبسطة. ألا تؤدي كراهية التعددية الثقافية وتهديد المهاجرين اليوم الوظيفة نفسها وبطريقة مماثلة؟ تحدث أشياء غريبة حولنا، تقع انهيارات مالية تؤثر على حياتنا اليومية، لكنها تعاش بوصفها أحداثا مبهمة تماما. ويُدخِل رفض التعددية الثقافية وضوحاً زائفاً إلى الوضع: المتطفلون الأجانب هم الذين يفسدون طريقة حياتنا. ثمة ترابط داخلي، إذن، بين تصاعد المد المعادي للمهاجرين في البلدان الغربية (الذي بلغ ذروته في فورة إجرام أنديرس بهرينغ بريفيك) والأزمة المالية المستمرة. والتمسك بالهوية الإثنية هنا يخدم كدرع واق ضد الحقيقة المفجعة لوقوع المرء أسير دوامة من التجريد المالي عديم الشفافية. إن «الجسم الأجنبي» الحقيقي الذي لا يمكن دمجه وتمثله في المجتمع، هو، في نهاية المطاف، تلك الآلة الجهنمية ذاتية الحركة لرأس المال نفسه.

هناك أسباب وجيهة للتفكير بتبرير الذات الأيديولوجي لبريفيك، بالإضافة إلى ردود الأفعال على عمله الإجرامي. فبيان هذا المسيحي «صائد الماركسيين»، الذي قتل أكثر من 70 شخصًا في أوسلو، بالتأكيد ليس قضية هذيان رجل مجنون؛ إنه

ببساطة عرض متساوق «لأزمة أوروبا»، يقدم ضمنا (إلى حد ما) الأساس الفكري لتصاعد الشعبوية المعادية للمهاجرين، والتي تشي عدم منطقيتها ذاتها بأعراض التناقضات الداخلية لهذه الرؤية. الشيء الأول الذي لايمكنه إلا أن يصدم العين هو كيف يبني بريفيك عدوه من توليفة ثلاثية العناصر (الماركسية والتعددية الثقافية والإسلاموية)، وكل واحد منها ينتمي إلى فضاء سياسي مختلف (اليسار الراديكالي الماركسي، والليبرالية المنادية بالتعددية الثقافية، والأصولية الدينية الإسلامية). العادة الفاشية القديمة في نسب سمات متعارضة ذاتيا للعدو («المؤامرة البلشفية-البلوتوقراطية اليهودية» تترجم هنا إلى اليسار الراديكالي البلشفي، والرأسمالية الثرية، والهوية الإثنية-الدينية) تعود الآن في إهاب جديد. الأمر الأكثر دلالة هو الطريقة التي يخلط بها تصنيف بريفيك نفسه أوراق الآيديولوجيا اليمينية المتطرفة. بريفيك يدافع عن المسيحية، لكنه يظل لاأدرياً علمانياً. المسيحية بالنسبة له مجرد مُنشأ ثقافي لمعارضة الإسلام، لكنه يحبذ مجتمعاً «علمانيا». وبريفيك مناهض للحركة النسوية ويؤمن أنه ينبغي ثني النساء عن متابعة تعليمهن العالي، لكنه يؤيد الإجهاض، ويعلن نفسه مناصراً للمثليين. ويجمع بريفيك، علاوة على ذلك، السمات النازية (جزئياً أيضاً، في تعاطفه مع ساغا، المغني الشعبي السويدي المؤيد للنازية، مثلا) مع الكراهية لهتلر: أحد أبطاله هو ماكس مانوس، زعيم المقاومة النرويجية ضد النازية. بريفيك ليس عنصرياً بقدر ما هو ضد المسلمين: كل كراهيته مركزة على التهديد المسلم. وأخيراً وليس آخراً، بريفيك معاد للسامية، لكنه مؤيد لإسرائيل، بما أن دولة إسرائيل هي خط الدفاع الأول ضد التوسع المسلم، بل حتى يريد رؤية هيكل القدس وقد أعيد بناؤه. رأيه أن اليهود مقبولون ما دام لا يوجد منهم أكثر مما ينبغي، أو، كما كتب في بيانه:

> لا توجد مشكلة يهودية في أوروبا الغربية (باستثناء المملكة المتحدة وفرنسا)، بما أنه ليس لدينا سوى مليون [يهودي] واحد يعيش 800.000 منهم في المملكة المتحدة وفرنسا. أما الولايات المتحدة،

> مـن الناحيـة الأخرى، فتعاني فعلًا مشـكلة يهودية معتـبرة مع وجود أكثر من 6 ملايين يهودي فيها (600 ٪ أكثر من أوروبا الغربية).

هكذا تجسـد شـخصية بريفيك المفارقة القصوى للنـازي الصهيوني. لكن كيف يمكن ذلك؟

المفتاح تقدمه ردود أفعال اليمين الأوروبي على هجوم بريفيك. فقد كان شـعاره أننـا، في إدانـة عمله الإجرامي، ينبغي ألا ننسـى أنه خاطـب «هموما مشروعة حول مشـاكل حقيقيـة» تفشـل السياسـة السـائدة في معالجتها، مثـل تآكل أوروبـا بفعل الأسـلمة والتعدديـة الثقافيـة. أو، اقتباسـا من صحيفة جـيروزالم بوسـت، ينبغي أن نسـتخدم مأساة أوسـلو «كفرصة لإعادة تقييم جدي لسياسـات دمج المهاجرين في النرويج وفي أمكنة أخرى.»[1] (بالمناسـبة، من اللطيف لو نسمع تقييما مماثلًا لأعمال الإرهاب الفلسـطينية على غرار «أعمال الإرهاب هـذه ينبغي أن تقدم فرصة لإعادة تقييم السياسـة الإسرائيلية.») بالطبع، الإشارة إلى إسرائيل متضمنة في هذا التقييم: إسرائيل «متعددة الثقافات» لا حظ لها بالبقاء، والفصل العنصري هو الخيار الواقعي الوحيـد. وثمـن هذا التحالف الصهيـوني-اليميني المنحرف تمامـاً هو أن على المرء، لكي يبرر زعم الحق في فلسطين، أن يقر ارتجاعيا بخط المحاججة المستُخدم سابقاً، في التاريخ الأوروبي الأبكر، ضد اليهود. الصفقة الضمنية هي «أننا مستعدون للتسليم بعدم تسامحكم تجاه الثقافات الأخرى في وسطكم إذا سلمتم بحقنا في عدم التسامح مع الفلسطينيين في وسطنا». والمفارقة المأساوية لهذه الصفقة الضمنية هي أن اليهود أنفسهم، في التاريخ الأوروبي للقرون الأخيرة، كانوا أوائل «أنصار التعدد الثقافي»: كانت مشـكلتهم كيف ينجون بثقافتهم سـليمة في أماكن تسـودها ثقافة أخرى. (في الواقع، على المرء أن يلاحظ هنا أنه في الثلاثينيات، وفي رد مباشر على العداء النازي للسامية، عمد إرنست جونز، الوكيل الرئيس لترقية التحليل النفسي وجعله مقبولا لدى الطبقات الوسـطى وممتثلا لأخلاقياتها، إلى الانخـراط في تأملات غريبة حول

---

(1) المقالة الافتتاحية حول «تحدي النروج»، 24 تموز، 2011.

النسبة المئوية من السكان الأجانب الذين يمكن أن يتحملهم جسم قومي في وسطه دون أن يعرض هويته للخطر، متقبلا بذلك الإشكالية النازية.) في نهاية هذا الطريق تكمن الإمكانية القصوى التي لا ينبغي استبعادها أبدا - إمكانية تحقيق «تسوية تاريخية» بين الصهاينة والأصوليين الإسلاميين.

لكن ماذا لو كنا ندخل عصرًا جديدًا يفرض فيه هذا التفكير الجديد نفسه؟ ماذا لو كان على أوروبا تقبل المفارقة في أن انفتاحها الديمقراطي قائم على الإقصاء، بما أنه «لا حرية لأعداء الحرية»، كما عبر روبسبيير عن ذلك منذ زمن طويل؟ من حيث المبدأ هذا صحيح، بالطبع، لكن هنا ينبغي على المرء أن يكون دقيقاً جدا. بطريقة ما، كان بريفيك محقاً في اختياره الهدف: فهو لم يهاجم الأجانب بل أولئك الذين كانوا داخل مجتمعه متسامحين أكثر مما ينبغي تجاه هؤلاء الأجانب المتطفلين. المشكلة ليست الأجانب؛ إنها هويتنا (الأوروبية) الخاصة. ورغم أن الأزمة المستمرة للاتحاد الأوروبي تبدو أزمة مال واقتصاد، فإنها في بعدها الأساس أزمة آيديولوجية - سياسية. إن فشل الاستفتاءات حول دستور الاتحاد الأوروبي قبل حوالي عامين أعطى إشارة واضحة إلى أن المصوتين يدركون حقيقة الاتحاد الأوروبي بوصفه اتحاداً اقتصاديا «تكنوقراطيًا»، يفتقر إلى أية رؤية قادرة على تحشيد الجماهير (حتى قيام الاحتجاجات الأخيرة، كانت الآيديولوجيا الوحيدة القادرة على الحشد الشعبي هي الدفاع عن أوروبا ضد المهاجرين).

ثورانات رهاب المثليين (homophobia) الأخيرة في دول أوروبا الشرقية ما بعد-الشيوعية ينبغي أيضا أن تعطينا وقفة للتأمل. في أوائل عام 2011 جرى استعراض للمثليين في اسطنبول حيث مرّ الآلاف بسلام، دون أي عنف أو اضطرابات أخرى. أما في استعراضات المثليين التي حصلت في الوقت نفسه في صربيا وكرواتيا (مدينتي بلغراد وسبلت)، فلم تتمكن الشرطة من حماية المشاركين الذين هوجموا بشراسة من قبل آلاف الأصوليين المسيحيين العنيفين. هؤلاء الأصوليون، وليس تركيا، هم الذين يمثلون التهديد الحقيقي للإرث الأوروبي. لذلك، عندما منع الاتحاد الأوروبي أساسا دخول تركيا إليه، كان علينا أن نطرح

السؤال الواضح: ماذا عن تطبيق القواعد نفسها على أوروبا الشرقية؟ (ناهيك عن الحقيقة العجيبة بأن القوة الرئيسة التي تقف وراء الحركة المعادية للمثليين في كرواتيا هي الكنيسة الكاثوليكية، المشهورة بالفضائح العديدة المرتبطة بالاعتداء الجنسي على الأطفال).

من الحاسم أن نحدد موقع العداء للسامية في هذه السلسلة، كواحد من العناصر التي تصطف إلى جانب الأشكال الأخرى للتمييز العنصري والجنسي ورهاب المثليين، إلخ. هنا، لكي ترسخ سياستها الصهيونية، ترتكب دولة إسرائيل خطأ كارثياً: لقد قررت أن تقلل من أهمية، إن لم يكن تتجاهل تماماً، ما تدعى اللاسامية «القديمة» (الأوروبية التقليدية)، مركزة بدلاً من ذلك على اللاسامية «الجديدة» و«التقدمية» المزعومة، والمقنعة بانتقاد السياسة الصهيونية لدولة إسرائيل. وفقا لهذه الخطوط، زعم برنار هنري-ليفي مؤخرا (في كتابه اليسار في أزمنة مظلمة) أن لاسامية القرن الحادي والعشرين ستكون «تقدمية» أو لا تكون. هذه الفرضية، إذا سيقت إلى استنتاجها المنطقي، تجبرنا على الالتفاف على التفسير الماركسي القديم للاسامية بوصفها عداء مشوشا/ منزاحاً للرأسمالية، حيث يتركز الغضب على جماعة إثنية معينة متهمة بإفساد النظام بدلا من لوم النظام الرأسمالي ذاته. بالنسبة لهنري-ليفي ومحازبيه، العداء للرأسمالية اليوم هو شكل مقنع من العداء للسامية.

هذا التحريم غير المعلن، وإن يكن ليس أقل فعالية، لمهاجمة اللاسامية «القديمة» إنما يحدث في اللحظة نفسها التي تعود فيها اللاسامية القديمة في كل أنحاء أوروبة، خصوصاً في البلدان الأوروبية الشرقية ما بعد-الشيوعية. يمكننا أن نلاحظ تحالفاً غريباً مماثلا في الولايات المتحدة: كيف يمكن للأصوليين المسيحيين الأميركيين، المعادين للسامية بالطبيعة، إذا جاز القول، أن يدعموا بحماس الآن السياسة الصهيونية لدولة إسرائيل؟ هناك حل واحد لهذا اللغز. ليس أن الأصوليين الأميركيين تغيروا، بل الصهيونية نفسها، في كرهها اليهود الذين لا يتماهون كلياً مع سياسة دولة إسرائيل، أصبحت بشكل مفارق معادية للسامية، أي إنها بنت شخصية اليهودي الذي يشكك في المشروع الصهيوني وفق معايير معادية للسامية.

إسرائيل تلعب لعبة خطيرة هنا: محطة فوكس نيوز، الصوت الأميركي الرئيس لليمين الراديكالي والداعم القوي للنزعة التوسعية الإسرائيلية، اضطرت في الآونة الأخيرة إلى أن تخفض رتبة غلن بك، مضيفها الأكثر شعبية، الذي أصبحت تعليقاته معادية للسامية بصراحة.[1]

الحجة الصهيونية المتعارف عليها ضد نقاد سياسات دولة إسرائيل هي أن دولة إسرائيل، طبعا، مثل أية دولة أخرى، يمكن وينبغي الحكم عليها وفي النهاية انتقادها؛ لكن نقاد إسرائيل يسيئون استعمال نقد سياسة إسرائيل المبرر لأغراض معادية للسامية. عندما يرفض الأصوليون المسيحيون، الداعمون بشكل غير مشروط للسياسة الإسرائيلية، الانتقادات اليسارية للسياسات الإسرائيلية، فإن خط محاججتهم الضمني إنما يترجمه على أفضل وجه رسمٌ كاريكاتوري رائعٌ نشر في تموز/ يوليو 2008 في الصحيفة اليومية دي برسه (*Die Presse*) الصادرة في فيينا. يظهر الرسم نمساويين مربوعَيْ القامة يبدوان نازيين، يمسك أحدهما بيديه صحيفة ويعلق قائلا لصديقه: «هنا يمكنك أن ترى مرة ثانية كيف يساء استعمال اللاسامية المبررة تماماً من أجل نقد رخيص لإسرائيل!» هؤلاء هم حلفاء إسرائيل اليوم. أما نقاد دولة إسرائيل اليهود فيُنبذون بشكل منتظم بوصفهم يهوداً كارهين ذواتهم؛ لكن، أليس اليهود الكارهين ذواتهم حقا، أولئك الذين يكرهون سراً

(1) جون هاغي شخصية أخرى في سلسلة الصهاينة اللاساميين هؤلاء، وهو المؤسس والرئيس القومي للمنظمة المسيحية-الصهيونية «مسيحيون متحدون من أجل إسرائيل». زار هاغي إسرائيل 22 مرة، والتقى بكل رئيس وزراء منذ بيغين، ويتربع على رأس الأجندة المعيارية المسيحية المحافظة [يرى هاغي بروتوكول كيوتو مؤامرة تهدف إلى التلاعب بالاقتصاد الأميركي؛ وفي روايته الأكثر مبيعاً، العد التنازلي للقدس (Jerusalem Countdown)، يكون المسيح المضاد رئيس الاتحاد الأوروبي]. مع ذلك، ورغم معتقداته «الصهيونية المسيحية» المعلنة وتأييده العلني لدولة إسرائيل، فقد أدلى بتصريحات تبدو لاسامية بشكل واضح: وضع هاغي اللوم في الهولوكوست على اليهود أنفسهم؛ وصرح بأن اضطهاد هتلر كان «مخططا إلهياً» لقيادة اليهود إلى تشكيل دولة إسرائيل الحديثة؛ ويسمي اليهود الليبراليين «مسممين» و«عميان روحياً»؛ ويعترف بأن هجوما نووياً وقائياً على إيران، وهو ما يفضله، يرجح أن يؤدي إلى وفاة معظم اليهود في إسرائيل. (لمجرد الفضول، يزعم هاغي في روايته العد التنازلي للقدس، بأن هتلر ولد من «سلالة أنصاف-يهود ملعونين ومجرمي إبادة جماعية»).

العظمة الحقيقية للأمة اليهودية، هم تحديدا الصهاينة الذين يعقدون تحالفا مع معادي السامية؟ كيف انتهينا إلى مثل هذا الوضع العجيب؟

الوضع الفانتازي للاسامية توصّفه بوضوح عبارة تنسب إلى هتلر: «علينا أن نقتل اليهودي بداخلنا». أ. ب. يهوشوا يقدم تعليقاً وافياً على هذا العبارة:

> ذلك التصوير المدمر لليهودي بوصفه نوعا من كيان هلامي عديم الشكل، يمكنه أن يغزو هوية اللايهودي دون أن يكون قادراً على كشفه أو السيطرة عليه، إنما ينبع من الشعور بأن الهوية اليهودية مرنة إلى أقصى حد، بالتحديد لأنها مبنية مثل نوع من الذرة نواتها محاطة بإلكترونات افتراضية في مدار متغير.(1)

بهذا المعنى، اليهود فعليا هم الموضوع الصغير بالنسبة للأغيار. إنهم ما هو «في الأغيار أكثر من الأغيار أنفسهم» ـ ليس ذاتاً أخرى أواجهها أمامي بل غريباً، متطفلًا أجنبياً، بداخلي، ما دعاه لاكان «لاميلا» (lamella)، المتطفل عديم الشكل ذا اللدانة اللانهائية، مسخ «غريب» غير ميت لا يمكن أبداً تحديده في شكل معين. بهذا المعنى، تشي عبارة هتلر بأكثر مما تريد قوله: خلافاً لقصده، تؤكد أن الأغيار يحتاجون شخصية «اليهودي» اللاسامية ليصونوا هويتهم. الأمر، إذن، لا يقتصر على أن «اليهودي بداخلنا»؛ ما نسي هتلر على نحو قاتل إضافته أنه هو نفسه، المعادي للسامية، هويته ذاتها، هي أيضا داخل اليهودي.(2) فما الذي تعنيه هذه التوأمة المفارقة بالنسبة لمصير اللاسامية؟

إحدى السخريات الكبرى لتاريخ اللاسامية هي أن اليهود يمكن أن يمثلوا قطبي التضاد: فهم يوصمون بأنهم طبقة عليا (تجار أغنياء) وطبقة دنيا (قذرة)،

---

(1) أ. ب. يهوشوا، «محاولة لتحديد السبب الجذري للاسامية»، انظر:
A. B. Yehoshua, «An Attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism,» Azure no. 32 (Spring 2008), available online at http://azure.org.il/article.php?id=18 [date accessed August 7, 2013].

(2) أعيد هنا، بالطبع، صياغة مقولة لاكان الشهيرة: «الصورة في عيني، لكني أنا في الصورة».

وبأنهم فكريون أكثر مما يجب ودنيويون (مهووسون جنسيا) أكثر مما يجب، وبأنهم كسالى مدمنون على العمل. في بعض الأحيان يمثلون التعلق العنيد بنمط حياتهم الخاص الذي يمنعهم من أن يصبحوا مواطنين كاملين للدولة التي يعيشون فيها؛ في أحيان أخرى، يمثلون كوزموبوليتانية عالمية «مشردة»، لاجذور لها ولامبالية بكل الأشكال الإثنية الخاصة. تتغير البؤرة مع الحقب التاريخية المختلفة. ففي عصر الثورة الفرنسية، أدين اليهود لكونهم خصوصيين أكثر مما ينبغي، إذ واصلوا التمسك بهويتهم، رافضين الحاجة لأن يصبحوا مواطنين مجردين مثل كل شخص آخر. في أواخر القرن التاسع عشر، مع صعود النزعة الوطنية الإمبريالية، انقلبت التهمة ليصبح اليهود كلهم «كوزموبوليتانيين» أكثر مما ينبغي، يفتقرون إلى كل أشكال التجذر.

حدث التغير الأساسي في تاريخ اللاسامية الغربية مع تحرر اليهود السياسي (منحهم الحقوق المدنية) الذي تلا الثورة الفرنسية. في الحداثة المبكرة، كان الضغط عليهم للتحول إلى المسيحية، فكانت المشكلة: هل يمكن للمرء أن يثق بهم؟ هل اهتدوا حقاً، أم تراهم يستمرون سراً في ممارسة شعائرهم؟ مع ذلك، في أواخر القرن التاسع عشر، يحدث انتقال يتوج باللاسامية النازية. التحول الآن خارج المسألة ولامعنى له. لماذا؟ بالنسبة للنازيين، ذنب اليهود متجذر مباشرة في تكوينهم البيولوجي. ليس على المرء أن يبرهن أنهم مذنبون، فهم مذنبون لمجرد كونهم يهوداً. لكن يبقى السؤال: لماذا؟

المفتاح يقدمه الصعود المفاجئ، في المخيلة الأيديولوجية الغربية، لشخصية اليهودي التائه الأبدي في عصر الرومانتيكية، أي بالضبط عندما امتدت السمات المنسوبة لليهود إلى كل المجتمع (كون التبادل السلعي أصبح طاغياً) مع انفجار الرأسمالية في الحياة الواقعية. وهكذا، في اللحظة ذاتها التي حرم فيها اليهود من خصائصهم المحددة، التي جعلت من السهل تمييزهم عن بقية السكان، وعندما «حُلت» «المسألة اليهودية» على المستوى السياسي عن طريق التحرر الشكلي لليهود (أي بمنح اليهود نفس الحقوق الممنوحة إلى كل المواطنين المسيحيين «النظاميين»

الآخرين)، نُقشت «لعنتهم» في كينونتهم بالذات. لم يعودوا بخلاء ومرابين مضحكين بل أبطالاً شيطانيين للعنة أبدية، يلاحقهم ذنب غير محدد، مروع إلى حد لا يمكن الكلام عنه، محكوم عليهم بالتيه، والتوق إلى إيجاد الخلاص في الموت. وهكذا، تماماً عندما اختفت الشخصية المحددة لليهودي، ظهر اليهودي المطلق، وهذا التحول كان شرط انتقال اللاسامية من اللاهوت إلى العرق. أصبحت لعنة اليهود عرقهم، إذ لم يكونوا مذنبين بسبب ما فعلوه (استغلال المسيحيين، أو قتل أطفالهم، أو اغتصاب نسائهم أو، في المطلق، خيانة المسيح وقتله) بل بسبب ما كانوه. هل من الضروري أن نضيف بأن هذا الانتقال وضع الأسس للهولوكوست، للإبادة الجسدية لليهود بوصفها الحل النهائي الصحيح «لمشكلتهم»؟ بقدر ما كان اليهود يُعَرَّفون بسلسلة من خواصهم، كان الهدف هو هدايتهم، وتحويلهم إلى مسيحيين؛ لكن منذ اللحظة التي أصبحت يهوديتهم متعلقة بكينونتهم ذاتها، وحدها الإبادة صارت قادرة على حل «المسألة اليهودية».

بيد أن اللغز الحقيقي للاسامية هو لماذا تكون بهذا الثبات. لماذا تستمر عبر كل التغيرات التاريخية؟ لعل هذا إلى حد ما يشبه ما قاله ماركس عن [شعر] هوميروس: اللغز الحقيقي الذي يتعين تفسيره هو ليس أصوله، ليس شكله الأصلي (أي كيف أن شعر هوميروس متجذر في المجتمع اليوناني القديم) بل لماذا يستمر بسحره الفني الفائق اليوم، بعد زمن طويل من اختفاء الشروط الاجتماعية التي ولدته. من السهل أن نحدد تاريخ اللحظة الأصلية للاسامية الأوروبية. فقد بدأت كلها ليس في روما القديمة بل في أوروبة القرنين الحادي عشر والثاني عشر، التي كانت تصحو من عطالة «العصور المظلمة» وتمر بنمو سريع لتبادل السوق وازدياد أهمية المال. في تلك النقطة بالضبط، يظهر «اليهودي» بوصفه العدو: المرابي، والدخيل الطفيلي الذي يشوش الصرح الاجتماعي المتناغم. لاهوتياً، هذه أيضا هي لحظة ما دعاه جاك لوغوف (Jacque le Goff) «ولادة المطهر» (*purgatorium*)، أي فكرة أن الاختيار ليس بين الجنة والجحيم فقط بل لا بد أن يكون هناك مكان ثالث،

يتوسطهما، ويمكن للمرء فيه إجراء «صفقة»، دفع ثمن ذنوبه (إذا لم تكن أكبر مما ينبغي) بقدر محدد من التوبة ـ مال مرة أخرى!

أين نحن اليوم، إذن؟ لدى سؤاله عن عدائه للسامية في مقابلة أجريت معه، قال مغني الروك القومي الكرواتي ماركو بركوفيك تومبسون: «ليس لدي أي شيء ضدهم، ولم أفعل لهم شيئاً. أعرف أن يسوع المسيح أيضاً لم يفعل لهم شيئاً، لكنهم مع ذلك علقوه على الصليب». هكذا تعمل اللاسامية اليوم: ليس نحن من لدينا شيء ضد اليهود؛ المشكلة بالأحرى هي اليهود أنفسهم. فوق ذلك كله، نشهد اليوم النسخة الأخيرة من اللاسامية، التي وصلت إلى النقطة القصوى من الانسجام مع الذات. فالدور المتميز لليهود في تأسيس مجال «الاستخدام العام للعقل» يتوقف على تجريدهم من كل سلطة دولة. موقعهم هو «دور اللا-دور» في كل مجتمع دولة قومية عضوي، وهذا الموقع، وليس الطبيعة المجردة ـ الكونية لدينهم التوحيدي، هو ما يجعلهم التجسيد المباشر للكونية. لا عجب، إذن، في أنه، مع إنشاء الدولة القومية اليهودية، برزت شخصية جديدة لليهودي: يهودي يقاوم التماهي مع دولة إسرائيل، يرفض القبول بدولة إسرائيل بوصفها وطنه الحقيقي، يهودي «يطرح» نفسه من هذه الدولة، ويشمل دولة إسرائيل بين الدول التي يلح على الاحتفاظ بمسافة منها، ليعيش في فواصلها. هذا اليهودي الغريب هو الموضوع لما لا يمكن للمرء سوى أن يسميه «اللاسامية الصهيونية»، الفائض الأجنبي الذي يزعج مجتمع الدولة القومية. هؤلاء اليهود، «يهود اليهود أنفسهم»، الأخلاف الفاضلون لسبينوزا، هم اليوم اليهود الوحيدون الذين يستمرون في الإلحاح على «الاستخدام العام للعقل»، رافضين إخضاع تفكيرهم للمجال «الخاص» للدولة القومية.

هذا يأخذنا إلى الرهانات السياسية للاسامية الصهيونية وتبعاتها. في الثاني من آب 2009، بعد فرض الحصار على جزء من حي الشيخ جراح العربي في القدس الشرقية، طردت الشرطة الإسرائيلية عائلتين فلسطينيتين (أكثر من 50 شخصاً) من منزليهما وسمحت لمستوطنين يهود بالانتقال فوراً إلى المنزلين الفارغين. ورغم أن الشرطة الإسرائيلية أشهرت حكم المحكمة العليا في الدولة، فإن العائلتين العربيتين

المطرودتين قد عاشتا هناك لأكثر من 50 عاماً. هذا الحدث، الذي لفت، بشكل استثنائي نوعا ما، اهتمام وسائل الإعلام العالمية، هو جزء من سيرورة متواصلة أكبر بكثير، ويجري في معظم الأحيان تجاهلها. قبلئذ بخمسة أشهر، في الأول من آذار، 2009، نقلت تقارير[1] أن الحكومة الإسرائيلية وضعت خططا لبناء أكثر من 70.000 وحدة سكنية جديدة في المستوطنات اليهودية في الضفة الغربية المحتلة. هذه المخططات، إذا نفذت، يمكن أن تزيد عدد المستوطنين في الأراضي الفلسطينية بحوالي 300.000 ـ وهي نقلة لن تقوض بشكل حاد فرص قيام دولة فلسطينية قابلة للحياة فحسب، بل ستعيق الحياة اليومية للفلسطينيين أيضاً. رفض ناطق حكومي التقرير، مجادلا في أن المخططات كانت ذات أهمية محدودة: بناء المنازل الجديدة في المستوطنات فعليا كان يتطلب موافقة وزير الدفاع ورئيس الوزراء. مع ذلك، فإن 15.000 من الوحدات المخططة تمت الموافقة عليها كلياً، مع 20.000 وحدة إضافية في المستوطنات البعيدة عن «الخط الأخضر» الذي يفصل إسرائيل عن الضفة الغربية، أي في المناطق التي لا يمكن أن تتوقع إسرائيل الاحتفاظ بها في أية صفقة سلام مستقبلية مع الفلسطينيين. النتيجة واضحة: في حين تقدم إسرائيل خدمة شفهية إلى حل الدولتين، فإنها مشغولة بخلق وضع على الأرض سيجعل حل الدولتين في الواقع مستحيلاً. الحلم الذي يشكل الأساس لهذه السياسة يتحقق على النحو الأفضل عن طريق الجدار الذي يفصل بلدة المستوطنين عن البلدة الفلسطينية على تلة مجاورة في مكان ما في الضفة الغربية. الجانب الإسرائيلي من الجدار مطلي بصورة الريف الواقع خلف الجدار، لكن بدون البلدة الفلسطينية، مجرد طبيعة وعشب وأشجار وهلم جرا. أليس هذا تطهيراً إثنياً بأوضح أشكاله، يتخيل الخارج خلف الجدار [ليس كما هو بل] كما ينبغي أن يكون، أي خالياً، بكراً، ينتظر أن يُستوطن؟

---

(1) انظر توبياس دك، «إسرائيل تضع مسودات مخططات توسع الضفة الغربية» في:
Financial Times, March 2, 2008.

تستتر هذه العملية أحياناً بقناع التحسين العمراني والترقي الثقافي والطبقي. في 28 تشرين الأول 2008، حكمت المحكمة الإسرائيلية العليا بأنه يمكن لـ «مركز سايمون فيزنتال» أن يبني مركز الكرامة الإنسانية المخطط له منذ زمن طويل، «متحف التسامح»، على موقع متنازع عليه في منتصف القدس. (ومَن سوى) فرانك جيري سوف يصمم المجمع الضخم المكون من متحف عام، ومتحف للأطفال، ومسرح، ومركز مؤتمرات، ومكتبة، وصالة عرض، وقاعات محاضرات، وكافتيريات، إلخ. مهمة المتحف المعلنة ستكون إعلاء القيم الحضارية وثقافة احترام الآخر بين شرائح المجتمع اليهودي المختلفة وبين الناس من كل الديانات ـ العائق الوحيد (الذي يتخطاه قرار المحكمة العليا) أن موقع المتحف كان مقبرة المسلمين الرئيسة في القدس حتى عام 1948 (قدمت الجالية المسلمة استئنافا إلى المحكمة العليا بأن بناء المتحف سوف ينتهك حرمة المقبرة، التي يدعى أنها تضم رفات مسلمين قتلوا أثناء الحروب الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر).[1] هذه البقعة المظلمة تمثل بشكل رائع دور الحقيقة الخفية لهذا المشروع متعدد الأديان: إنه مكان يمجد التسامح، مفتوح للجميع، لكنه محمي بالقبة الإسرائيلية، التي تتجاهل ضحايا التعصب المدفونين تحت الأرض، كما لو أن المرء يحتاج إلى قليل من التعصب ليخلق الفضاء للتسامح الحقيقي.

وكما لو أن هذا لم يكن كافياً، كما لو أن على المرء أن يكرر إيماءة لجعل رسالته واضحة، ثمة مشروع آخر مشابه، وحتى أضخم حجما، مستمر في القدس اليوم. إسرائيل تنفذ لسنوات عدة بصمت خطة تطوير بقيمة 100 مليون دولار فيما يدعى «الحوض المقدس»، المكان الذي يضم بعض مواقع التراث الديني والقومي الأكثر أهمية خارج المدينة القديمة المسورة، كجز من مسعى لتعزيز مكانة القدس كعاصمة لها. «المخطط الذي جرى التعاقد الخارجي على بناء أجزاء منه مع مجموعة خاصة تقوم في الوقت نفسه بشراء الأملاك الفلسطينية من أجل الاستيطان اليهودي في

(1) انظر توم تغيند، «محكمة إسرائيل العليا توافق على بناء متحف التسامح في مشروع القدس،» في: Observer, October 29, 2009.

القـدس الشرقيـة، لم يلق أي تمحيص عـام أو دولي تقريبـاً.»[1] وكجزء من المخطط، تتـم إزالة مكبات النفايات والأراضي البور وتحـول إلى حدائق ومتنزهات خضراء، متاحة الآن للزوار الذين يمكنهم التمشي على طول مسارات جديدة والتمتع بمهابة المناظـر، مع اللافتـات والمعروضات الجديدة التي تشـير إلى نقاط مهمـة في التاريخ اليهودي. وبشـكل ملائم تماما، كان لا بد من هدم كثير من المنازل الفلسـطينية «غير المرخصة» لخلق الفضاء من أجل إعادة تطوير المنطقة.

«الحـوض المقدس» مشـهد بالغ التعقيـد، منقط بمزارات وكنـوز لا زالت مخفية للديانات التوحيدية الثلاث، لذلك فإن الحجة الرسمية هي أن تحسينه يعود بالفائدة عـلى الجميع ـ اليهود والمسـيحيين والمسـلمين ـ كونه ينطوي على ترميم آثار سـوف تجتـذب مزيـداً من الـزوار إلى منطقـة ذات أهميـة عالمية اسـتثنائية لطالما عانت من الإهمـال. لكن، كـما لاحظت هاغيت أوفران من جماعة السـلام الآن، كان المخطط يهـدف إلى خلق «حديقة سـياحية أيديولوجية سـتقرر الهيمنة اليهوديـة في المنطقة». وقـد عـبر رافائيل غرينبرغ مـن جامعة تل أبيب عن ذلك حتى بشـكل أكثر فظاظة: «إن قداسـة مدينة داؤود تصنع مجددا، مزيج خام من التاريخ والقومية والحج شـبه الديني... حيث يسـتعمل الماضي لحرمان الناس من حقوقهم الشرعية وإزاحتهم في الحـاضر». إنه موقع ديني كبـير آخر، فضاء آخر بين الديانات تحت الهيمنة الواضحة والقبة الواقية لدولة إسرائيل.

ما الذي يعنيه ذلك كله؟ للوصول إلى البعد الحقيقي للخبر، يكفي أحياناً أن نقرأ معـا خبرين متباينـين. يظهر المعنى تحديدا من وصلهما، مثل شرارة، تنفجر من تماس كهربائـي. في 13 تشريـن الأول، 2007، أكد الممثل الصحـافي للفاتيكان فديريكو لومباردي أن الفاتيكان قد أوقف كاهناً يشغل مكاناً رفيعاً في هرم الفاتيكان اعترف علناً بمثليته الجنسية في مقابلة مع التلفزيون الإيطالي، مؤكداً أنه لا يشعر بأنه مذنب بأي معنى بسـبب ممارسته مثليته الجنسـية. وقد تم إيقافه لأنه خرق قانون الكنيسة.

---

(1) انظر ايثان برنر وايزابل كرشنر، «حدائق تعزز حق إسرائيل المزعوم في القدس،» في:
New York Times, May 9, 2009.

يتضح فحش هذه الرسالة في اللحظة التي يعارضها المرء بحقيقة أن مئات الكهنة المتحرشين بالأطفال لم يوقفوا عن العمل، لكن يوقف كاهن إذا اعترف علنا بميله الجنسي. الرسالة هنا لا يمكن أن تخطئ أبدا: ما يهم هو المظهر وليس الحقيقة.

في اليوم نفسه الذي صدمت فيه هذه التقارير وسائل الإعلام (2 آذار)، انتقدت هيلاري كلينتون إطلاق الصواريخ من غزة بأنه عمل «خسيس»، زاعمة: «لا شك في أن أية دولة، بما فيها إسرائيل، لا يمكنها أن تقف مكتوفة اليدين في حين تتعرض أرضها وشعبها لهجمات بالصواريخ». لكن هل ينبغي على الفلسطينيين أن يقفوا مكتوفي الأيدي في حين تسلب الأرض منهم في الضفة الغربية يوماً بيوم؟ عندما يقدم ليبراليو إسرائيل المحبون للسلام صراعهم مع الفلسطينيين بعبارات «متوازنة»، حيادية، معترفين بوجود متطرفين يرفضون السلام على كلا الجانبين، إلخ، ينبغي على المرء أن يسأل سؤالا بسيطاً: ما الذي يجري في الشرق الأوسط عندما لا يجري شيء هناك على المستوى السياسي العسكري المباشر (أي عندما لا توجد توترات، هجمات، مفاوضات)؟ ما يجري هو العمل البطيء المتواصل للاستيلاء على الأرض من الفلسطينيين في الضفة الغربية؛ الخنق التدريجي للاقتصاد الفلسطيني؛ تقسيم أرضهم، بناء مستوطنات جديدة، الضغط على المزارعين الفلسطينيين لجعلهم يتخلون عن أرضهم (الذي يتراوح من حرق المحاصيل وتدنيس المقدسات الدينية إلى الاغتيالات الفردية) ـ كل ذلك مدعوما بشبكة كافكاوية من القيود القانونية. وصف ساري مقدسي في كتاب فلسطين: من الداخل إلى الخارج: احتلال يومي[1] (Palestine Inside Out: An Everyday Occupation) كيف أنه، رغم أن الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية يفرض في النهاية من قبل القوات المسلحة، فإنه «احتلال بالبيروقراطية»، أشكاله الأولية هي استمارات الطلبات، وصكوك الملكية، وأوراق الإقامة، والتراخيص الأخرى. هذه الإدارة المصغَّرة للحياة اليومية تقوم بوظيفة تأمين التوسع الإسرائيلي البطيء لكن المضطرد. على المرء أن يحصل على إذن كي يذهب مع عائلته، كي يزرع أرضه، كي يحفر بئرا، كي يذهب إلى المدرسة،

(1) انظر ساري مقدسي، فلسطين من الداخل إلى الخارج: احتلال يومي (نيويورك، نورتن، 2008).

كـي يذهب إلى المستشـفى. هكذا يجرد الفلسـطينيون المولـودون في القدس من حق العيـش هنـاك، ويمنعون من كسـب قوتهـم، ويحرمون مـن أذون السـكن، إلخ.[1] الفلسـطينيون غالباً ما يستخدمون الكليشة الإشكالية بأن قطاع غزة «أكبر معسكر اعتقـال في العـالم»؛ لكـن، في العام الماضي، اقتربت هذه التسـمية بشـكل خطير من الحقيقـة. هـذا الواقـع الأسـاس هو الـذي يجعل كل الصلـوات المجـردة «من أجل السلام» فاحشة ومنافقة. إن دولة إسرائيل منخرطة بشكل واضح في سيرورة بطيئة، غير مرئية، تتجاهلها وسـائل الإعلام، نوع مـن الحفر السري للخلد تحت الأرض، بحيث إن العالم سـوف يستيقظ، ذات يوم، ويتحقق من أنه لم تعد توجد ضفة غربية فلسـطينية، وأن الأرض خالية من الفلسـطينيين، وأنه لا يمكننا سوى أن نقبل تلك الحقيقة. إن خارطة الضفة الغربية الفلسطينية تشبه للتو أرخبيلاً مفتتاً.

(1) شـهدنا اضطهادا مشـابها بلا وحشـية فاضحة (أكثر مما ينبغي) في تشيكوسـلوفاكيا بعد 1968. في كتابه الكلاسـيكي المنشـق، التطبيع، وصف نورمان سـيميكا كيف أن الشـيوعيين المتشـددين، بعد عـام 1968، فرضـوا «تطبيـع» السـكان التشـيك، وايقاظهم من حلـم 1968 على واقع اشـتراكي فـج. كان ثمـة ضغط قاس مباشر قليلا، نظرا إلى أن معظم العمـل كان ينفذ من خلال الفن اللطيف للفسـاد والابتـزاز اليوميـين من المسـتوى المنخفض، بأسـلوب: « تريـدون أولادكـم أن يذهبوا إلى الجامعـة؟ إذاً فلتوقعـوا عـلى بيـان لن يُنـشر حتى، يقـول إنكم قد أُغريتـم وغرر بكم للمشـاركة في أحداث 1968، وإنكم ترون الآن أن ذلك كان خطأ». ألا يجري شيء مشـابه في مجتمعاتنا الليبرالية الرأسـمالية المتأخـرة، حيـث لا يوجد ضغط قاس صريح، بل مجرد إشـارات يوميـة واضحة على أنه من الأفضل بالنسـبة لسـيرتكم المهنية ألا تتخطوا حدودا معينة؟ مع ذلك يوجد اختلاف أساس بين الفسـاد الاشـتراكي الأخير وفسادنا الرأسـمالي الأخير، اختلاف يتعلق بمكانة المظهر. فما كان يهم في المجتمعـات الاشـتراكية هو الحفاظ عـلى المظهر- تذكروا فقط المثال الشـهير (عن جـدارة) للبائع في متجـر الخضـار الذي ذكره فاتسـلاف هافل في مقالـه «قوة من لا قوة لهم»، والـذي يعرض طائعا في نافذة متجره شـعارات الدعاية الرسـمية، رغم أنه لا هو ولا زبائنه يأخذونها على محمل الجد. ما يهم هو إيماءة الطاعة. لكن، في الليبرالية الرأسـمالية، ليس فقط لا أحد يأبه بأية شـعارات يضعها المرء في النافذة (ضمن حدود معينة، بالطبع)، بل تلقى الشعارات التحريضية ترحيبا أيضا، إذا كانت تساعد في زيادة المبيعات. السـوق هي السـاحر الأكبر. تذكروا كيف تسـتخدم الشركات الكبيرة لأغراض الدعاية أحيانا صياغات سـاحرة لموضوعات شـيوعية. لا يمكن للمرء أن يتخيل سلطات اشتراكية الدولة وهي تفعل الشيء نفسه مع موضوعات رأسمالية.

في الأشهر الأخيرة من عام 2008، عندما أصبحت الهجمات من قبل مستوطني الضفة الغربية اللاشرعيين على المزارعين الفلسطينيين حدثاً يومياً منتظماً، حاولت دولة إسرائيل أن تحتوي هذه التجاوزات (أمرت المحكمة العليا بإجلاء بعض المستوطنين، إلخ.)؛ لكن هذه، كما لاحظ بعض المراقبين، لا يمكن إلا أن تبدو إجراءات فاترة، تناقض سياسة هي، على مستوى أعمق، سياسة دولة إسرائيل طويلة الأمد التي تنتهك بشكل هائل المعاهدات الدولية الموقعة من قبل إسرائيل نفسها. رد المستوطنين اللاشرعيين على السلطات الإسرائيلية هو أساساً: إننا نفعل الشيء نفسه الذي تفعلونه، ولكن بشكل أكثر صراحة، لذلك ماهو الحق الذي تملكونه في إدانتنا؟ ويكون جواب الدولة أساساً: اصبروا، لا تتسرعوا أكثر مما ينبغي، إننا نفعل ما تريدون، ولكن بطريقة أكثر اعتدالاً ومقبولية.

تبدو القصة نفسها مستمرة منذ عام 1948: في حين تقبل إسرائيل شروط السلام التي يقترحها المجتمع الدولي، تراهن على أن خطة السلام لن تعمل. يبدو المستوطنون المتوحشون أحيانا مثل برونهيلده، في الفصل الأخير من أوبرا فاغنر الفالكيرية، التي توبخ فوتان بأنها، بمعاكسة أمره الصريح وحماية سيغموند، إنما تحقق فقط رغبته الحقيقية التي كان مجبراً على التبرؤ منها تحت الضغط الخارجي، بالطريقة نفسها التي يحقق بها المستوطنون اللاشرعيون رغبة الدولة الحقيقية التي كانت مجبرة على التبرؤ منها بسبب ضغط المجتمع الدولي. في حين تدين دولة إسرائيل تجاوزات المستوطنين «اللاشرعيين» العلنية والعنيفة، فإنها تشجع مستوطنات الضفة الغربية «الشرعية» الجديدة، وتستمر في خنق الاقتصاد الفلسطيني، الخ. إن نظرة إلى التغيرات المستمرة لخارطة القدس الشرقية، حيث يُحاصَرُ الفلسطينيون بشكل تدريجي ويُقطَّعُ فضاؤهم، تشي بذلك كله. فإدانة العنف ضد الفلسطينيين من خارج الدولة تعتم على المشكلة الحقيقية لعنف الدولة؛ وإدانة المستوطنات «اللاشرعية» تعتم على لاشرعية المستوطنات «الشرعية». في هذه المسألة تكمن ازدواجية وجه «النزاهة» اللامتحيزة التي كثر مديحها للمحكمة الإسرائيلية العليا.

فعن طريق تمرير حكم من حين لآخر لصالح الفلسطينيين المطرودين، مدعية أن إجلاءهم غير قانوني، تضمن قانونية الغالبية الباقية من الحالات.

بالنتيجة، في النزاع الفلسطيني-الإسرائيلي أيضاً، لنكن واقعيين ونطالب بالمستحيل (*soyons realistes, demandons l'impossible*)! إذا كان ثمة درس لتعلمه من المفاوضات الممطوطة إلى ما لا نهاية، فهو أن العائق الرئيس أمام السلام هو بالضبط ما يقدم كحل واقعي، أي الدولتين المنفصلتين. رغم أن أياً من الطرفين لا يريده حقاً (ربما كانت إسرائيل تفضل جزءاً صغيراً من الضفة الغربية تكون مستعدة للتنازل عنه ليصبح جزءاً من الأردن، والفلسطينيون أيضاً يعتبرون إسرائيل قبل 1967 جزءاً من أرضهم)، فهو مقبول بشكل ما من قبل الطرفين بوصفه الحل العملي الوحيد. ما يستبعده الطرفان كحلم مستحيل هو الحل الأبسط والأوضح ـ دولة علمانية ثنائية القومية تضم كل إسرائيل إضافة إلى الأراضي المحتلة وغزة. على أولئك الذين ينبذون الدولة ثنائية القومية بوصفها حلماً يوتوبياً يجرده من أهليته التاريخُ الطويلُ من الكراهية والعنف، يجب على المرء أن يرد بأن الدولة ثنائية القومية حقيقة قائمة للتو وأبعد ماتكون عن اليوتوبيا. واقع إسرائيل والضفة الغربية اليوم أنهما دولة واحدة (أي أن الأرض برمتها تسيطر عليها في الواقع سلطة ذات سيادة واحدة، دولة إسرائيل)، تقسمها حدود داخلية، ولذلك يجب أن تكون المهمة بالأحرى إلغاء نظام التفرقة العنصرية القائم وتحويله إلى دولة ديمقراطية علمانية.[1]

علاوة على ذلك، ينبغي أن يُنظر إلى هذا الموضوع برمته على خلفية إعادة ترتيب طويلة الأمد للفضاء السياسي في أوروبة الغربية والشرقية. فحتى وقت قريب، كان الفضاء السياسي للبلدان الغربية يسيطر عليه حزبان رئيسان يخاطبان الجسم الانتخابي برمته: حزب يمين الوسط (المسيحي-الديمقراطي، والليبرالي ـ المحافظ،

(1) أدين بهذا المنحى في التفكير لأودي ألوني.

وحزب الشعب) وحزب يسار الوسط (الاشتراكي، والاشتراكي ـ الديمقراطي)، مع أحزاب أصغر تخاطب جمهوراً انتخابياً أضيق (أنصار البيئة، والشيوعين، وهلم جرا). تدل آخر النتائج الانتخابية في الغرب كما في الشرق على بروز قطبية مختلفة. ثمة حزب وسطي مهيمن يمثل الرأسمالية العالمية بحد ذاتها، يكون عادة ذا أجندة ثقافية ليبرالية، بما في ذلك التسامح تجاه الإجهاض، وحقوق المثليين، والأقليات الدينية والإثنية. في معارضة لهذا الحزب يوجد حزب شعبوي معادٍ للمهاجرين يزداد قوة باطراد، يترافق، على حوافه، بجماعات فاشية جديدة وعنصرية بشكل صريح. الحالة النموذجية هنا هي بولندا: فالأحزاب الرئيسة، بعد اختفاء الشيوعيين السابقين، هي الحزب الليبرالي الوسطي «المعادي للأيديولوجيا»، وهو حزب رئيس الوزراء دونالد دوسك، والحزب المسيحي المحافظ، وهو حزب الأخوين كاتشينسكي. يمكن تمييز اتجاهات مماثلة في هولندا والنروج والسويد وهنغاريا. فكيف وصلنا إلى ذلك؟

بعد عقود من (الوعد بـ) دولة الرفاه، عندما قيدت الاقتطاعات المالية بفترات قصيرة وعُززت بوعد أن الأشياء ستعود عاجلاً إلى الوضع الطبيعي، فإننا ندخل عصراً جديداً تكون فيه الأزمة ـ أو، بالأحرى، نوع من حالة طوارئ اقتصادية دائمة ـ مع الحاجة إلى كل أنواع إجراءات التقشف (قطع الإعانات، تخفيض خدمات الصحة والتعليم المجانيين، جعل الوظائف مؤقتة أكثر فأكثر، إلخ.) دائمة، تتحول إلى ثابت، تصبح ببساطة طريقة للحياة. بعد تفكك الأنظمة الشيوعية في 1990، دخلنا عصراً جديداً أصبح فيه الشكل السائد من ممارسة سلطة الدولة إدارة خبيرة مجردة من السياسة وتنسيقًا للمصالح. الطريقة الوحيدة لإدخال العاطفة إلى هذا الميدان، لتعبئة الناس بشكل فاعل، هو من خلال الخوف ـ الخوف من المهاجرين، الخوف من الجريمة، الخوف من الانحراف الجنسي الكافر، الخوف من الدولة المفرطة (بعبء سيطرتها وضرائبها المرتفعة)، الخوف من كارثة بيئية، لكن أيضا الخوف من المضايقة (الاستقامة السياسية هي الشكل الليبرالي النموذجي من سياسة الخوف).

هذه السياسة تعول دائما على التلاعب برعاع مصابين بجنون الارتياب، الحشد المخيف لرجال ولنساء مخوَّفين. هذا هو السبب في أن الحدث الكبير للعقد الأول من الألفية الجديدة هو أن السياسة المعادية للمهاجرين باتت التيار الرئيس وقطعت بشكل نهائي الحبل السري الذي كان يربطها بالأحزاب الهامشية لأقصى اليمين. من فرنسا إلى ألمانيا، من النمسا إلى هولندا، في الروح الجديدة من افتخار المرء بهويته الثقافية والتاريخية، وجدت الأحزاب الرئيسة الآن أنه من المقبول التشديد على أن المهاجرين ضيوف يتعين عليهم التكيف مع القيم الثقافية التي تعرف المجتمع المضيف: «إنه بلدنا، أحبوه أو غادروه».

يرتعب الليبراليون التقدميون، بالطبع، من مثل هذه العنصرية الشعبوية. إذ تكشف نظرة أكثر قرباً كيف أن تسامحهم المتعدد الثقافات واحترامهم للاختلاف (الإثني، الديني، الجنسي) يتقاسم مع المدافعين عن مناهضة الهجرة الحاجة إلى إبقاء الآخرين على مسافة مناسبة. الآخرون جيدون، أحترمهم، لكن يجب عليهم ألا يتطفلوا على فضائي الخاص أكثر مما يجب. في اللحظة التي يفعلون فيها ذلك، فإنهم يضايقونني برائحتهم، حديثهم القذر، أخلاقهم السوقية، موسيقاهم، طبخهم، وهلم جرا. أنا أدعم كلياً الفعل الإيجابي لأجل السود، لكنني لست مستعداً بأي شكل من الأشكال للإصغاء إلى موسيقى الراب الصاخبة. ما يبرز بشكل متزايد بوصفه الحق الإنساني المركزي في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة هو حق الإنسان في ألا يُضايَق، وهو الحق في أن يُبقي مسافة آمنة من الآخرين. الإرهابي الذي يجب منع خططه القاتلة، والذي مكانه غوانتانامو، المنطقة الخالية المعفاة من حكم القانون؛ الأيديولوجي الأصولي الذي يجب إسكاته لأنه ينشر الكراهية؛ الأب أو المعلم أو الكاهن الذي يسيء معاملة الأطفال ويفسدهم - كل هؤلاء هم الرعايا السامّون الذي يعكرون صفوي.

نجد في سوق اليوم سلسلة كاملة من المنتجات المجردة من خاصيتها المؤذية: قهوة بلا كافيين، قشدة بلا دسم، بيرة بلا كحول. وتستمر القائمة: ماذا عن

جنس افتراضي، جنس بلا جنس، مثل عقيدة كولن باول في حرب بلا إصابات (على جانبنا، بالطبع) وحرب بلا حرب، وإعادة التعريف المعاصرة للسياسة بأنها فن الإدارة الخبيرة، أو السياسة بلا سياسة، وصولًا إلى التعددية الثقافية الليبرالية المتسامحة اليوم بوصفها تجربة الآخر محروماً من آخريته - الآخر منزوع الكافيين الذي يرقص رقصات فاتنة والذي يمتلك مقاربة كليانية للواقع سليمة بيئياً، في حين تبقى سمات مثل ضرب الزوجة خارج الرؤية؟

آلية شبيهة بهذا التحييد صاغها على النحو الأفضل في عام 1938 روبرت بازيلاش (R. Basillach)، المثقف الفاشي الفرنسي الذي أدين وأعدم رمياً بالرصاص عام 1945، والذي كان يرى نفسه لاسامياً «معتدلا» وابتكر صيغة «اللاسامية المعقولة»:

نحن نمنح أنفسنا الإذن بالتصفيق لتشارلي تشابلن، نصف اليهودي، في الأفلام المتحركة؛ ونعجب ببروست، نصف اليهودي؛ ونصفق ليهودي منوهين، [الموسيقي] اليهودي؛ وصوت هتلر يُحمل على موجات الراديو المسماة على اسم اليهودي هرتز... نحن لا نريد قتل أحد، لا نريد تدبير أية مذبحة جماعية. لكننا نعتقد أيضا أن أفضل طريقة لإعاقة أفعال اللاسامية الغريزية التي لا يمكن دوما التنبؤ بها هي أن ننظم لاسامية معقولة.[1]

ألا يعمل هذا الموقف نفسه بالطريقة التي تتعامل بها حكوماتنا مع «تهديد المهاجر»؟ بعد الرفض الأخلاقي المزيف للعنصرية الشعبوية الصريحة بوصفها «غير معقولة» وغير مقبولة بالنسبة لمعاييرنا الديمقراطية، تطبق إجراءات حمائية عنصرية «معقولة»، أو، كما يخبرنا بازيلاش[ات] اليوم، والبعض منهم حتى ديمقراطيون اجتماعيون:

(1) انظر سلافوي جيجك، أولًا كمأساة، ثم كمهزلة (لندن ونيويورك: فرسو، 2009) 48
Slavoj Zizek, First as a Tragedy, Then as a Farce (London and New York: Verso, 2009), 48.

إننـا نمنح أنفسـنا الإذن بالتصفيق للرياضيين الأفارقـة والأوروبيين الشرقيين، والأطباء الآسـيويين، ومهندسي البرمجيات الهنود. نحن لا نريـد قتل أحد، لا نريـد تدبير أية مذبحة جماعية. لكننا نعتقد أيضا أن أفضل طريقة لإعاقة الإجراءات الدفاعية العنيفة ضد المهاجرين التي لا يمكن دوما التنبؤ بها هي أن ننظم حماية معقولة ضد المهاجرين.

تقـدم هذه الرؤيـة لـتطهير الجار انتقـالاً واضحاً من البربرية المبـاشرة إلى بربرية بوجـه إنسـاني. إنها تمارس الارتداد عن الحب المسـيحي للجـار إلى التفضيل الوثني لقبيلتنـا (الإغريـق، الرومـان، إلـخ.) ضد البربـري الآخر. حتى لو تسـتر بجلباب الدفاع عن القيم المسيحية، فإنه هو ذاته التهديد الأعظم للإرث المسيحي.

– 2 –

كيف تصبح مناهضًا للصهيونية

جياني فاتيمو

ترجمة: روبرت ت. فالغنتي

رغم ما يكرره رئيس الجمهورية الإيطالية، جيورجيو نابوليتانو، في أحيان كثيرة، يمكن للمرء أن يكون معاديًا للصهيونية دون أن يكون معاديًا للسامية. وهذا ليس فقط لأنه يوجد في العالم الكثير من اليهود الذين يأخذون تراثهم على محمل الجد ولا يباهونه بدولة إسرائيل، التي يفصلون أنفسهم عنها باستمرار؛ وإنما أيضا، كما يعلمنا اليهود اللاصهاينة أنفسهم، لأن غنى الثقافة اليهودية وحضورها المتميز في روح الغرب والعالم الحديث عموماً لم يترسخ مع خلق دولة إسرائيل، بل هو في الحقيقة مهدَّد بشكل خطير من قبلها. الأمر الأكثر عقلانية اليوم تكرار ما امتلك مثقف يهودي الشجاعة لقوله: يمكن للمرء أيضاً أن يدرج خلق إسرائيل كدولة يهودية عام 1948 على قائمة الأضرار الكثيرة التي أحدثتها سياسة هتلر والهولوكوست.

بالنسبة لكثير من المثقفين الأوروبيين الذين بلغوا سن الرشد في منتصف القرن العشرين، يتبدى التفكر في الصهيونية عبر مصطلحات مشابهة إلى حد ما لتلك التي تشكل سيرة حياة ايلان بابي (Ilan Pappe).[1] فهي تقدم نفسها بوصفها تاريخَ تشاركٍ يتحول إلى تحلل مطرد لمجموعة أساطير «مؤسَّسة» ـ أي الشيء نفسه الذي

(1) ايلان بابي، خارج الإطار: الكفاح من أجل الحرية الأكاديمية في إسرائيل (نيويورك: بلوتو برس، 2010).

يبقى موضع تقدير في الوعي الذاتي لليهود الكثيرين الذين يظلون مرتبطين بهذه الأساطير. نحن، أعني الأوروبيين الذين ولدوا حوالي زمن الحرب العالمية الثانية، تربينا ـ باستثناءات نادرة، ندرة أولئك الذين ظلوا فاشيين حتى نهاية الأربعينيات ـ على أسطورة المقاومة ضد الفاشية وعلى الذاكرة المؤلمة للهولوكوست. مباشرة بعد الحرب في إيطاليا، لا بل في أوروبة عموماً كما أعتقد، أن نكون مناهضين للفاشية، وديمقراطيين، ونقف خلف اليهود في كفاحهم للعودة إلى وطنهم، فلسطين، كانت كلها شيئاً واحداً. وكل من يعرف التاريخ الإيطالي في النصف الثاني من القرن العشرين يعرف أن الأحزاب التي تحيل إلى إرث الفاشية قد تم «تنظيفها»، أو بعبارة أخرى، أعيد إدخالها إلى مكان الشرف، في الآونة الأخيرة فقط، من قبل نظام سياسي أراد إعادة بناء نفسه، بما في ذلك مكوناته اليمينية. في المبدأ، تم ذلك كي لا يُستبعد أحد من الحوار الديمقراطي، ولكن بشكل أكثر مباشرة لدواعي المصلحة الانتخابية. من الجدير بالذكر أيضاً أن إعادة بروز الأحزاب «الديمقراطية» التي لم تعد تشيطن التركة الفاشية (يأتي في هذا السياق الزعم الشهير لـ «جيانفرانكو فيني»، زعيم الحركة الاجتماعية الإيطالية آنذاك والرئيس الحالي لمجلس النواب، الذي وصف موسوليني بأنه أعظم رجل دولة في القرن العشرين) لم تضعف بطريقة مشابهة الحب لإسرائيل في رأي عامة الإيطاليين. حتى اليوم، ورغم أن فيني هو المسؤول الثالث في الدولة، وأن الفاشيين السابقين تسلموا لبعض الوقت مناصب حكومية (إلى جانب عصبة الشمال وبرلوسكوني)، مازال صخب الأصوات الرسمية للساسة الإيطاليين من كل اتجاه يتعالى من حين إلى آخر لاقتراح قوانين تعاقب إنكار الجرائم التاريخية، على أساس أنه حتى مع القبول بالفاشية، فإن العاطفة المؤيدة للصهيونية لا تزال طاغية إلى حد كبير على الوعي العام الإيطالي. علاوة على ذلك، وبمساعدة الأفلام الأميركية الكثيرة التي حكت قصة عودة اليهود إلى فلسطين قبل عام 1948 وبعده، بقيت الملحمة الصهيونية لبعض الوقت في مخيلة العامة الإيطالية شبيهة بملحمة المقاومة ضد الفاشية، وفي جوانبها الأكثر مشهدية، شيئاً مماثلاً لفتح الغرب الأميركي على يد يانكيي الشمال في القرن التاسع عشر. هذه الإحالة

«السينماتوغرافية» الأخيرة تبدو متكلفة، لكنها ترد إلى الذهن لسبب وجيه، بما أن أي مشاهد لأفلام «الوسترن» [الغرب الأميركي] لم يهتم، إلا في السنوات الأخيرة، بمصير السكان الأميركيين الأصليين الذين أبادهم زحف المستوطنين البيض ورعاة أبقارهم [الكاوبوي]ـ بطريقة مشابهة تماماً للنسيان المطلق الذي عانى منه الفلسطينيون في ملحمة ولادة إسرائيل.

كان اكتشاف النكبة تحديدا في عامه الثاني من المرحلة الثانوية ـ أي اكتشاف «الكارثة» التي مثلها للفلسطينيين التطهيُر الإثنيُّ الذي مارسته إسرائيل منذ عام 1948 فصاعداً (وحتى يومنا هذا، علي أن أضيف)ـ هو ما دفع ايلان بابي بعيدا عن صهيونيته اليسارية الأولية إلى موقفه الجدلي الراهن، والراديكالي، ضد إسرائيل ـ ضد قادة إسرائيل، لكن أيضا ضد الدولة اليهودية ذاتها، الدولة التي يود أن يستبدل بها، لو استطاع، دولة علمانية وديمقراطية ومساواتية. هنا يقترب تاريخ بابي، بكل اختلافاته، من تاريخ المثقفين الغربيين، وغالباً أيضا تاريخ المثقفين «الأطلسيين» والديمقراطيين قطعا (أو حتى المقتنعين منهم بأن الخطر الشيوعي لا يزال يهدد أوروبا ولذلك من المرجح أن يوافقوا بلا تحفظ، أو بقليل منه، على السياسة الإمبريالية للولايات المتحدة). بدأنا بأساطير «صهيونية» ـ حق إسرائيل في أن تكون لها دولتها الخاصة بها، الذي يشرعنه رعب «الشوآه» والانعدام الظاهر للديمقراطية في الشرق الأوسط برمته ـ وتخلينا بمرور الزمن عن هذه الأساطير تحديداً عندما اكتشفنا النكبة؛ أي عندما فتحنا أعيننا، أو عندما فُتحت أعيننا، على الخطيئة الاستعمارية والقومية (وحتى العنصرية) التي لا تزال مثل خطيئة أصلية عند تأسيس دولة إسرائيل.

هذه الأسطورة أيضاً، مثل كل الأساطير، لاتبددها ببساطة ملاحظة الطبيعة «الحقيقية» للأشياء. لقد كانت، وهي الآن بالنسبة للكثيرين منا، سيرورة معقدة شملت كل تصوراتنا الاجتماعية ـ السياسية، وشملت في النهاية أيضا تصوراتنا الأخلاقية والدينية، بحيث إنه حتى صداقاتنا وقعت في أزمة، بالتوازي مع مظاهر أخرى من حيواتنا الخاصة (انطلاقا من إقصاء معين من قبل وسائل الإعلام السائدة

والأكثر رسمية). في هذه الأثناء، ليس صدفة أنني استذكرت النزعة الأطلسية التي كانت تصاحب «صهيونيتنا» العفوية في السنوات التالية للحرب، وتتجاوز الالتزام بمعاداة الفاشية. بدا أن حق إسرائيل في إقامة دولة مرتبط بشكل مباشر بمصير الديمقراطية الغربية، أو ما كانت إذاعة «صوت أميركا» تفضل أن تدعوه «العالم الحر». وبما أنني لا أكتب سيرة ذاتية وثائقية لصهيوني سابق، بل أسعى فقط لإعادة تشكيل المعنى والدوافع الكامنة خلف عدائي الحالي للصهيونية (ليس عدائي الشخصي فحسب، بل باعتقادي هو عداء مشترك على نطاق واسع)، لن أحاول التمسك بشروط التسلسل الزمني الدقيق. ثم إن هذا العداء للصهيونية نضج لدي بالتوازي مع تبدد إيماني بالغرب و«العالم الحر». فمن ناحية، كانت نهاية «الأسطورة الأميركية»، التي أُنجزت كلياً بعدئذ في عام 1968، حاسمة بالتأكيد، لكنها أصبحت واضحة بشكل شفاف في عام 1989 مع سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفييتي. في عام 1968، اقتنع الكثير منا بأن اليهود الإسرائيليين كانوا يبنون شكلاً أصيلا وليس ستالينياً للاشتراكية - وهو الاعتقاد نفسه الذي دفع بكثير من العائلات الإيطالية على اليسار (لكن ليس اليسار وحده) إلى إرسال أبنائهم للعمل في الكيبوتزات كي يتعلموا ما هي الاشتراكية الديمقراطية. ما الذي كنا نعرفه أو نظنه آنذاك عن الفلسطينيين الذين طردوا من بيوتهم وأرضهم؟ كنا إلى حد ما نؤمن بالشعار: أرض بلا شعب لشعب بلا أرض. فالفلسطينيون، حرفياً، لم يكونوا موجودين، كما يشرح بابي جيداً في سيرته الذاتية. في الأعوام التالية، بدأنا نعرف الفلسطينيين بوصفهم إرهابيين ومفجرين انتحاريين؛ حفنة من اليائسين تحولوا بفعل الكراهية الدينية إلى متعصبين، يحركهم غضب أعمى معاد للسامية (أتذكر مثقفاً فرنسياً يهودياً - أعتقد أنه أندريه غلوكسمان (Andre Glucksman) - تكلم عنهم في السنوات الأخيرة حتى باعتبارهم مثال العدمية المعيشة، وضربا من التجسيد الخالص والبسيط للشر).

راجت لزمن طويل قصة مفادها أن الضباط النازيين السابقين العاملين كمدربين في مصر عبد الناصر كانوا غاضبين ومصممين على تصدير «الشوآه» إلى الشرق

الأوسط أيضاً. لذلك، مرة أخرى، كان على المرء أن يكون صهيونياً لكي يكون معاديًا للفاشية. لكن مع سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفييتي، بدأت الأمور تتغير، حتى بالنسبة للصورة العامة للغرب «الديمقراطي». فالعالم «أحادي القطب»، المتحرر من التهديد السوفييتي، أظهر أن تصعيد «الإرهاب الدولي» قبل 11 أيلول وبعده (مع كل الميثولوجيا التي تلف هذا التاريخ، بدءاً بالحقائق التي قدمتها حكومة الولايات المتحدة في النسخة الرسمية غير القابلة للتصديق) كان أخطر من الحرب الباردة، وتضمن تشديداً لكل نوع من أنواع السيطرة مع تكاثر حروب «الأطراف» في كل جزء من العالم حيث تجري مطاردة «الوحش الإرهابي» (وحبذا لو حُدد موقعه في منطقة منتجة للنفط). جلبت المعركة ضد الإرهاب معها، ربما بشكل طبيعي أو على الأرجح بسبب اختيار متعمد من قبل الحكومة الإسرائيلية، ازدياد التوترات في الشرق الأوسط: على سبيل المثال، فكرة أن «السباق الذري» الإيراني يمكن كسره بعقوبات تتزايد قوة باطراد، وبضوابط أكثر صرامة، وحتى بحرب استباقية إذا دعت الضرورة. وبالتوازي مع ذلك، كان هناك «عملية الرصاص المصبوب» ضد غزة في نهاية عام 2008 إلى 2009، المصممة لوقف إطلاق صواريخ عديمة الأذى كليا تقريبا على الأراضي الإسرائيلية. الأنكى من ذلك أن قضية غزة برمتها ساهمت بطريقة حاسمة، أكثر من أي مظهر آخر من السياسة الإسرائيلية، في الفكرة (التي أصدقها بأرجحية كبيرة) القائلة بأنه في مقابل خطر عودة اللاجئين، التي سوف تستتبع نهاية «يهودية» دولة إسرائيل، قد لا يشهد هذا الوضع حلًا آخر سوى الإبادة المستمرة للعرب الفلسطينيين. ويترافق كل هذا مع بناء مستوطنات دائمة التجدد، تشجع عليها بكل الطرق سياسة استيعاب موجهة عرقياً، وكما نعرف جميعاً، تخلق أيضاً توترات داخل إسرائيل بين مرتبتين من المهاجرين - فيما هو جوهريا صراع طبقي.

من إسرائيل نسمع بشكل أكثر تواتراً أصوات الإسرائيليين الكثيرين، بدءاً من حركة السلام الآن، الذين يشجبون سياسة حكومتهم ضد الفلسطينيين. حتى حركات المعارضة هذه لا تزال تميل إلى أن تأخذ على محمل الجد عادة مشروع «شعبان،

دولتان»، الذي تكشَّف الآن (بعد العشرين سنة الماضية أو أكثر) أنه وسيلة لإطالة المساعي الزائفة لحل المشكلة إلى ما لانهاية. في هذه الأثناء، تتكاثر المستوطنات، يتكثف بناء المساكن الجديدة في القدس الشرقية، وفوق ذلك كله يستمر تضخم الجدار الذي يقسم فلسطين إلى اثنتين ويجعل باطراد حياة الفلسطينيين، بمن فيهم مواطنو إسرائيل، لا تطاق. من الواضح تماماً أن أسطورة «دولتين لشعبين»، وهي وجه آخر للميثولوجيا الصهيونية، هي طريقة لمط القضايا بحيث لا تبدو عذراً دائماً من قبل الديمقراطيات الغربية للتهرب من مسؤولياتها، وطريقة لإعطاء إسرائيل الوقت لمواصلة الإبادة الجماعية، في غزة وفي أمكنة أخرى، وكذلك لتقوية نفسها عسكرياً بكل السبل، بما في ذلك امتلاك الأسلحة الذرية.

دعونا - نحن المعادين للصهيونية والمؤيدين للفلسطينيين - لا نحجب حقيقة أن أحد الأسباب وراء موقفنا هو أيضاً وقبل كل شيء الإدراك المتزايد للارتباط بين السياسة الإسرائيلية وسياسة المصالح الأميركية. فدون متابعة النظريات حول المؤامرة اليهودية - الماسونية التي يكون تأثيرها الوحيد السخرية من آراء ليست في الغالب بلا أساس، بتنا في السنوات الأخيرة - وقبل كل شيء، منذ أن بدأت الولايات المتحدة حربها ضد «الإرهاب الدولي»، وبالتحديد ضد كافة البلدان والقوى السياسية التي لم تخضع لأوامرها - أكثر إدراكا أن القضية الفلسطينية هي أيضا قضية الناس الذين يتمردون ضد الإمبريالية. كان رئيس البرازيل لولا من بين أوائل الزعماء «الغربيين» الذين رحبوا بإيران، التي يتمتع رئيسها أحمدي نجاد بقيمة رمزية تتجاوز الدلالة الخاصة لزيارته. كذلك يجب على المرء إضافة كل الحكومات التقدمية القديمة (كوبا) والجديدة في أميركا اللاتينية التي اتخذت موقفاً. لم يكن أبداً بهذا الوضوح من قبل (على الأقل هكذا يبدو لنا) أن المستباح في فلسطين هو مصير الشعوب المضطهَدة التي تحاول أن تتجنب حكم الاستعمار الجديد - الاقتصادي لكنه غالباً ما يكون عسكرياً أيضاً - لرأس المال العالمي المتركز في الولايات المتحدة (حتى لو توزع بين بلدان كثيرة، كلها «أطلسية»). لذلك فإن مناهضة الصهيونية الآن هي مرادفة للسياسة العالمية اليسارية، بغض النظر عن مواقف الأفراد - كما

استذكرت بدايةً في اقتباس مواقف الرئيس جيورجيو نابوليتانو ـ والحركات المؤمنة بأنه لا يزال من الممكن ضم إسرائيل إلى الدول الديمقراطية، والتقدمية، إلخ. مما لا يستحق الذكر أيضاً العذر الاعتيادي لأولئك الذين يدعوننا إلى تمييز دولة إسرائيل ـ التي ينبغي ألا توضع شرعيتها أبدا موضع شك ـ عن قادة إسرائيل المسؤولين عن السياسة العنصرية والمعادية للديمقراطية التي تروعنا وتشعرنا بالفضيحة، كونه عذرا مثيرا للضحك. لكن متى كان ثمة حكومة في إسرائيل لم تتبع هذا النوع من سياسة التوسع وبالتالي الانتقاص من حقوق الفلسطينيين؟ لقد كانت النكبة النموذج الأولي لكل السياسة الإسرائيلية منذ عام 1948؛ وكانت، علاوة على ذلك، قابلة للفهم بالنظر إلى اقتراح الحفاظ على يهودية الدولة ومن ثم قطع الطريق على أية إمكانية لعودة اللاجئين، ومنع كل توسع ديموغرافي أو اجتماعي للسكان العرب أيضا. ألا يعني هذا أن ما يجعل إسرائيل «غير مقبولة» كدولة هي خطيئتها الأصلية العنصرية ـ الاستعمارية المعادية للمساواة؟

لأسباب وجيهة تتعلق بالاستقرار الدولي، لا يجرؤ المرء أبداً– أو تقريبا أبدا، باستثناء حالة رؤساء دول إسلامية كأحمدي نجاد– على التشكيك في شرعية وجود إسرائيل ذاته. دعونا ننطلق من حقيقة أنه إذا اندلعت حرب لفترة وجيزة من الزمن، فإنها ستكون من النوع «الوقائي» الذي تريد إسرائيل أن تخوضه والذي يجعل الغرب يقاتل بسبب التهديد الإيراني ـ تهديد متضمَّن تحديدا في الخطابات القتالية لرؤساء الدول التي لا تمتلك أية إمكانية حقيقية لجعلها تحدث. تضغط إسرائيل باستمرار لأن الغرب يمكن أن ينخرط في حرب وقائية ضد إيران، حرب ستمتلك بالتأكيد صفة العدمية المدمرة للذات التي نسبها غلوكسمان (أو أي شخص في مكانه) إلى الإرهابيين الإسلاميين الذين وقعوا فريسة لعبادة الموت اليائسة. فيما يتعلق بفكرة جعل دولة إسرائيل «تختفي» عن الخارطة ـ إحدى الثيمات المألوفة «للتهديد» الإيراني ـ فقد لا يكون فحواها غير معقول كلياً؛ إذ يمكن، وينبغي، أن تعني، بالنسبة لنا، تحول دولة إسرائيل إلى دولة علمانية، وديمقراطية، ولاعنصرية، وبلا أسوار وبلا تمييز بين مواطنيها. نعرف جيدا أن ذلك يبدو مثل تدمير دولة إسرائيل، لكنه سيعني

فقط تحولا من النوع الذي سينظر إليه ايلان بابي أيضا بشكل ايجابي. فلا التدمير ولا القصف ولا التغيير العنيف للحدود الجغرافية، بل في النهاية التحديث من النوع الذي طرأ في دول أخرى كثيرة دعمت ولادة إسرائيل ومع ذلك تشعر ببعض الإحراج من سياستها. عندما يحض أحمدي نجاد على إنهاء دولة إسرائيل، فإنما يعبر فقط عن مطلب ينبغي أن تشاطره إياه بشكل أكثر صراحة الدول الديمقراطية التي تعتبره بدلا من ذلك عدواً.

إن المناهضة الديمقراطية للصهيونية التي أتكلم وأكتب عنها ـ باختصار، سيرة ذاتية ـ لا تعتبر في الواقع تدميرا لإسرائيل (لكن من يفكر فعلاً على هذا النحو؟ ليس حتى أحمدي نجاد، بالتأكيد)، لا بأسلحة إيران الذرية (التي تكاد تكون اليوم بنفس تهديد الصواريخ التي تطلق من غزة، والتي بالكاد تسببت بأي أذى، مع أن الفلسطينيين دفعوا ثمنها «عملية الرصاص المصبوب»)، ولا حتى بذاك التحول العلماني والديمقراطي الذي يمكنه أن يجعل فلسطين بلداً حديثاً وصالحاً للعيش فيه بشكل نهائي. ماهو إذاً؟ ينبغي أن نحمل إسرائيل معنا، فينا، كعبء لن نتحرر منه في أي وقت قريب، يشبه تقريباً ذكرى الهولوكوست التي لايمكن محوها، والمفروضة كعقوبة لايزال علينا التكفير عنها. فإسرائيل نفسها فقط ـ ساستها، ومواطنوها ـ يمكن أن تحرر نفسها بتغيير جذري في السياسات. هذا غير محتمل، لنكن واضحين، لأن السلطة الأميركية التي تدعم إسرائيل لا تطيقه أيضا، حتى لو كان يخدم إسرائيل بوصفها شرطي أميركا الشرق أوسطي الخاص. لذلك فإن الكلام عن إسرائيل بوصفها «خطيئة لا يمكن غفرانها» ليس مبالغاً فيه إلى هذه الدرجة: سواء فكر المرء في كيف أن الدولة اليهودية، منذ ولادتها، استفادت من الهولوكوست كسلاح دائم ضد أي شخص يحاول مساءلة سياستها (انظر فقط إلى فينكلستاين)، أو إذا تأمل كيف عاشت الفلسفة المعاصرة في جزء كبير منها تجربة الهولوكوست ـ كنوع من المعيار الذي تقاس به صحة وصلاحية الفلسفات، وكنوع من محكمة نورمبرغ يمثل أمامها كل المفكرين الذين يتم استدعاؤهم للمحاكمة.

في المقام الأول، بالطبع، نتعامل هنا مع فلسفة هايدغر، الذي كان بالتأكيد مخطئاً في الوقوف لبعض الوقت مع نظام هتلر ودفع ثمناً باهظاً إلى حد ما لخطيئته بعد انتهاء الحرب (قبل كل شيء بمنعه من التدريس، وما إلى ذلك). لكن هذا الفصل، برغم كل عاره، يبقى موضوعاً لتحليل الكثير من صيادي النازيين الذين يبدو أنهم لا يشبعون أبدا من العدالة ـ الانتقام. يستمر العديد من الدراسات الحديثة، التي ساعدتها وثائق جديدة سُلط الضوء عليها بعد نشر كتاب فارياس (Farias) الشهير في عام 1983 ـ وأنا أفكر قبل كل شيء بإيمانويل فاي (Emmanuel Faye) ـ في مراكمة الذنب ليس فقط على هايدغر 1933 وما بعد، بل على كل فلسفته، التي وصفت بأنها تراث فلسفي للهتلرية. الكثيرون الذين قرأوا هايدغر وفسروه، وفي بعض الأحيان اتبعوه، حتى على اليسار، يُستدعون ويطلب منهم مراعاة النظام السائد: إذا كانوا حتى الآن لا يدركون أنهم يتبعون مفكراً نازياً، فيجدر بهم أخذ العلم. وبذلك، فإن قدراً كبيراً من الفكر المعاصر الذي عرَّف ثقافة العقود الأخيرة ـ أفكر قبل كل شيء بدريدا وكل التأويليين [الهرمنيوطيقيين] ـ قد تم «تطهيره»، إذا جاز القول. فلا تفكيك بعد الآن ولا أنطولوجيا تأويلية ـ بل فقط نوع التفكير الأطلسي، والشمال أميركي، والأنغلو-ساكسوني السائد! علاوة على ذلك يمكن للمرء أن يضيف أن فارياس نفسه، في الكتابات التي تلت نصه الأول، أشار أيضاً إلى تقارب خطير بين الهايدغرية والفكر الإسلامي الإيراني.

عندما لا تطالب الأعمال التي كتبها أمثال فاي صراحة بإثبات أن الفلسفة الوحيدة التي يمكن تطبيقها اليوم هي الشكل الاعتذاري ـ الواقعي القائم في الجامعات الأنغلوساكسونية (سيرل وشركاه)، فإنها تستحضر الصهيونية جوهريا في دلالتها الانتقامية، حيث تبقى مسألة جعل أحد ما يدفع ثمن خطاياهم ضد شعب إسرائيل، حتى أولئك الذين لم يعودوا قادرين على تشكيل تهديد حقيقي. إن استخدام الشوآه كتبرير جامع مانع لكل أفعال إسرائيل اللامشروعة (من الانتهاك المستمر لقرارات الأمم المتحدة إلى الإبادة المنهجية للسكان الفلسطينيين)، يتكشف هنا أيضا بوصفه شكلا من النزعة الانتقامية الإعدامية (executionism) المتطرفة،

أكثر منه شكلا بسيطا للانتهازية السياسية. ويجري فعل ذلك كله لإثارة الشك، لدى أولئك الذين اعتقدوا دائما أنهم ينتمون إلى التراث اليهودي ـ المسيحي، بأن إله إسرائيل الذي كان يُعتقد أنه أبو يسوع المسيح هو بدلاً من ذلك وكما ينبغي فقط إله حشود البدو الذين استمدوا من أساطيرهم الخاصة بهم (الاصطفاء الإلهي، العهد، نقاء العرق) شرعيتَهم وحقهم المزعوم في الاستثنائية.

عندما أواجه مسألة إسرائيل اليوم، خصوصاً مع تأنيب الضمير في العالم المسيحي بسبب الاضطهاد الذي عانى منه اليهود على مر القرون، يتكون لدي شيئاً فشيئاً الانطباع بأن هذا التاريخ لا علاقة له بي. على سبيل المثال، عندما أستمر في ترتيل بعض المزامير، في كتاب الصلوات اللاتيني، كالمزمور رقم 12 (مع عودة أسرى الرب إلى صهيون ...*Cum reduceret Dominus captivos Sion*)، أشعر على نحو متزايد بمعناه الحرفي أكثر من المجازي: هذا ليس نشيد تحرر من الخطيئة، بل نشيد تهليل للنصر العسكري لشعب على آخر. كذلك المزامير ضد البابليين الذين كانوا مذنبين بسبي اليهود، مع لعنة «طُوبَى لِمَنْ يُمْسِكُ أَطْفَالَكِ [يا بابل] وَيَضْرِبُ بِهِمُ الصَّخْرَةَ»، ويذبحهم باسم (عدالة) الرب. حتى النموذج الأصلي للعودة ـ من مناطق التباين والاختلاف (تعبير مأخوذ عن القديس أوغسطين) إلى بيت الأب، وهو نموذج أصلي أشعر أيضاً أنني لا يمكنني الاستغناء عنه في حياتي الروحية ـ كل ذلك ربما ليس سوى شعور شعب بدوي لا أشترك معه في النهاية في شيء... بالتأكيد لا أريد الاستغناء عن كافكا وروزنتسفايغ وفالتر بنيامين وبلوخ... وكل هؤلاء المكونين الأساسيين لثقافتي وثقافتنا. لن أفعل بهم ما يفعله صيادو النازيين الصهاينة بهايدغر، عندما يفكرون بتصفيته لأنه وقف إلى جانب هتلر. مرة أخرى، لا يمكنني تحرير نفسي من مشكلة إسرائيل؛ فهي في النهاية مثل الخطيئة الأصلية التي يحكى عنها في العهد القديم، الكتاب المقدس العبري. هنا سأقدم، لأختم هذا التأمل الذي لا يمكن ختمه، ملخصاً لمقالتي التي لم تظهر أبداً ـ ليس باختياري ـ في صحيفة إيطالية، لكنها تبلور الكثير مما يرد في ذهني عندما أتكلم عن الصهيونية ومناهضة الصهيونية. إنها تبدأ بمشاهدة فيلم الأخوين كوهن بعنوان رجل جاد

(*A Serious Man*)، الذي أُطلق قبل بضع سنوات وربما لم يُناقش ولم يُفهم بشكل كاف. هل صحيح، إذن، كما قال دولوز ذات مرة، إن المحاكمة لكافكا (وربما أيضا القلعة) رواية هزلية كبيرة؟ هذه الفكرة عادت إلي بعد مشاهدة الفيلم الأخير للأخوين كوهن، رجل جاد. الفرضية بمجملها كما يلي: مثلما أن فساد الكنيسة (وليس، للأسف، راتسينغر فحسب) وتعطشها إلى المال والسلطة سمحا لنا، نحن الكاثوليكيين (السابقين)، باكتشاف ليس فقط كل فسق وانحرافات الماضي التفتيشية(*) والاستعمارية، بل أيضاً عبثية اليوم (بدءاً من تحريم الواقي الذكري في عصر الأيدز، إلى البقاء بأي ثمن على قيد الحياة، ولو بالكثير من الأنابيب والأسلاك والمعدات الطبية الاصطناعية، وانتهاء بعدم تخلي البابا عن "حقوق" الجنين، الممثلة على ما يبدو بوضوح وبشكل دائم بالكنيسة الرومانية المقدسة)، كذلك أيضا قد تكون السياسة العنصرية الدموية لدولة إسرائيل بدأت تدفع الجالية اليهودية الأميركية ـ الجزء الأفضل منها، بالتأكيد، بدءاً من تشومسكي ـ إلى أخذ العلم بأن غنى التراث اليهودي وعمقه الجديرين جداً بالثناء بحد ذاتهما ليسا سوى هراء فاسد كثيراً ما يجب على المرء التخلص منه كي يتجنب إراقة الدماء، بسبب ضريح راحيل، أو أراضي الهيكل، أو حقوق اليهود المقدسة بأرض الميعاد. إن الحاخامات الفارغين المملين في أعمال الأخوين كوهن ووودي آلن هم مثل أساقفتنا وكرادلتنا تماماً: ليسوا سوى بالونات عملاقة مملوءة بالبلاغة "الصوفية" التي تجرفنا إلى الأعلى من أجل حب الله ـ الله الذي يعذب أيوب، وعائلته، والحيوانات، بسبب رهان عبثي مع تلك الشخصية الهزلية الأخرى، الشيطان (وهل ينشر أحد مثل هذا التأمل التمهيدي؟).±

---

* نسبة إلى محاكم التفتيش. (م)

± إشارة إلى مقال فاتيمو الذي رفضت الصحيفة الإيطالية المذكورة نشره. (م)

- 3 -

هل اليهودية هي الصهيونية؟
أو أرندت ونقد الدولة القومية

جوديث بتلر

من الواضح أن الصهيونية هي إحدى الطرق التي دخل بها الدين إلى الحياة العامة، رغم أن ثمة طرقاً عدة للتفكير في الصهيونية مضادة للدين على نحو جلي، بما فيها طرق تعريف اليهودية (Jewishness) بدون الإحالات الدينية الصريحة لغرض المواطنة الإسرائيلية. في الواقع، تبرهن مقولة «يهودي» على أنها معقدة في هذه السجالات، لأن الشريعة الحاخامية تعرف اليهودية لقانون دولة علماني ظاهرياً في إسرائيل، وهو قانون يميز نفسه في جوانب أخرى بشكل قاطع عن القانون الحاخامي. كيف يؤثر هذا الالتباس على المناقشات الأكثر عمومية للدين والحياة العامة التي تبدو ملازمة لنا إلى هذا الحد في هذه الأزمنة؟

مما لا شك فيه أننا ينبغي أن نكون حذرين جداً عندما نشير إلى «الدين» في الحياة العامة، بما أنه قد لا يكون ممكناً في النهاية الحديث حول الدين كمقولة بهذا المعنى. تبعاً للدين الذي نضعه في أذهاننا، ستكون علاقته بالحياة العامة مختلفة. في الواقع، ثمة تشكيلة من المواقف الدينية في الحياة العامة وتشكيلة من الطرق لتصور الحياة العامة ضمن المصطلحات الدينية. إذا بدأنا بالسؤال حول «الدين» في «الحياة العامة»، فإننا نخاطر بأن نملأ فئة «الدين» ببساطة بتشكيلة من الأديان المحددة؛ وتبقى دائرة «الحياة العامة» بشكل ما مستقرة ومغلقة وخارج الدين. وإذا

كان دخول الدين إلى الحياة العامة مشكلة، فيبدو أننا نفترض مسبقاً وجود إطار يبقى الدين فيه خارج الحياة العامة، وأننا نسأل كيف يدخل وما إذا كان يدخل بطريقة قابلة للتبرير أو مضمونة. لكن، إذا كانت هذه هي الفرضية الفاعلة، فيبدو أن علينا أن نسأل أولًا كيف أصبح الدين خاصاً وما إذا كانت الجهود المبذولة لجعله خاصاً قد نجحت حقا. إذا افترض سؤال ضمني من هذا الاستعلام مسبقاً أن الدين ينتمي إلى المجال الخاص، فينبغي أن نسأل أولاً، «أي دين» أحيل إلى المجال الخاص، وأي دين، إن وجد، ينتشر بلا شك في المجال العام. عندئذ ربما يمكن أن يكون لدينا استعلام آخر نتابعه، أي استعلام يمايز بين الديانات المشروعة والديانات اللامشروعة؛ أي، تلك التي تعتبر داعمة ضمناً لمجال عام علماني وتلك التي تعتبر مهددة للمجال العلماني، أو بشكل مرادف، تلك الديانات، كالمسيحية، التي تفهم على أنها توفر الشروط الثقافية المسبقة للمجال العام، والتي تنتشر رموزها بحرية ضمنه، وتلك الديانات التي تعتبر تهديدا لأساس الحياة العلمانية، والتي يعتبر انتشار رموزها داخل المجال العام مجرد ادعاء أو تهديدا للديمقراطية ذاتها. إذا كان المجال العام إنجازاً بروتستانتياً، كما جادل العديد من الباحثين، فالحياة العامة عندئذ تفترض مسبقاً، وتعيد تأكيد وجود تراث ديني سائد كالتراث العلماني. وإذا وجدت أسباب كثيرة للشك فيما إذا كانت العلمانية متحررة من مكوناتها الدينية كما ترمي، فيجوز لنا أن نسأل ما إذا كانت هذه التبصرات في العلمانية تنطبق أيضاً، بدرجة ما، على مزاعمنا المتعلقة بالحياة العامة على وجه العموم. بعبارة أخرى، بعض الأديان ليست للتو «داخل» المجال العام فحسب، بل تساعد في إنشاء مجموعة معايير تميز العام عن الخاص. ويحدث هذا عندما تُحال بعض الأديان إلى «الخارج» ـ إما بوصفها «الخاص» أو بوصفها تهديداً للعام في حد ذاته ـ في حين تؤدي أديان أخرى وظيفة دعم وتعيين المجال العام ذاته. إذا لم يكن بوسعنا امتلاك التمييز بين العام والخاص لولا الوصية البروتستانتية بتخصيص الدين، فإن الدين ـ أو تراثاً دينياً سائداً واحداً ـ يصادق على الإطار ذاته الذي نعمل فيه. وهذا في الواقع من شأنه أن يشكل نقطة انطلاق مختلفة تماما لأجل استعلام نقدي في الدين ضمن الحياة العامة، نظرا لأن

كلا العام والخاص سيشكلان علاقة تخييرية تكون، بمعنى مهم ما، «في» الدين منذ البداية.

ليس قصدي أن أتمرن على الأسئلة حول العلمانية، التي طرحها باقتدار طلال أسد وصبا محمود ومايكل وارنر ووليام كونوللي وتشارلز تيلور وجانت جاكوبسن وآن بيللغريني وتشارلز هيرشكيند. بناء على هذه الثقافة الجديدة، من الواضح أن العلمنة قد تكون طريقة خفية لبقاء الدين؛ وأن علينا دوما أن نسأل أي شكل ونهج للعلمنة نعني؟ قصدي أن أقترح، أولًا، أن أية تعميمات نصدرها حول «الدين» في «الحياة العامة» تبقى موضع شك منذ البداية إذا لم نفكر في أية أديان يجري افتراضها مسبقاً في الجهاز المفاهيمي ذاته، خصوصاً إذا كان ذاك الجهاز المفاهيمي، بما فيه فكرة العام، لا يُفهم في ضوء نسبه الخاص ومشروع علمنته. الإشارة إلى يهودي علماني تعني نوع دلالة مختلف عن الإشارة إلى كاثوليكي علماني؛ وفي حين يمكن الافتراض أن كليهما تركا الإيمان الديني، قد تكون ثمة أشكال انتماء أخرى لا تفترض الإيمان أو تشترطه؛ فالعلمنة قد تكون إحدى الطرق التي تستمر بها الحياة اليهودية بوصفها يهودية.[1] نرتكب خطأً أيضاً إذا أصبح الدين مساوياً للإيمان، ثم ربط الإيمان بأنواع معينة من المزاعم التأملية حول الله ـ وهذا افتراض لاهوتي لا يصلح دوماً لوصف الممارسة الدينية. ذلك السعي إلى تمييز المنزلة المعرفية للإيمان الديني واللاديني تفوته حقيقة أن الدين ذاته غالبا ما يقوم بوظيفته كقالب لتشكيل الذات، وإطار راسخ للتقييمات، ونمط انتماء وممارسة اجتماعية متجذرة. بالطبع، يسكن المبدأ القانوني بفصل الدولة والدين أي خطاب وكل خطاباتنا هنا، لكن ثمة أسبابًا كثيرة للاعتقاد بأن التصور القضائي غير كاف ليكون الإطار لفهم المسائل الأكبر للدين في الحياة العامة. كذلك لاتكفي السجالات حول الرموز والأيقونات الدينية التي أحدثت

(1) ديفيد بيال، ليس في السماء: تراث الفكر العلماني اليهودي (برنستون نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 2011).

خلافاً واسعاً حول حقوق التعديل الأول على الدستور، من ناحية، وحماية الأقليات الدينية ضد التمييز والاضطهاد، من الناحية الأخرى.[1]

أدخل هذه المناظرة بمشكلة أخرى، وأعني التوتر الناشئ بين الدين والحياة العامة عندما يُفهم الانتقاد العلني لعنف الدولة الإسرائيلية على أنه عداء للسامية أو عداء لليهودية، كما يُفهم غالباً. من أجل التسجيل، أود أن أوضح أن بعض تلك الانتقادات تستخدم خطابا وحججا معادية للسامية ولذلك يجب أن نعارضها بشكل مطلق ولا لبس فيه. لكن الانتقادات المشروعة، وثمة الكثير منها، لا تفعل ذلك. من بينها انتقادات عنف دولة إسرائيل التي تبرز من داخل النضالات اليهودية من أجل العدالة الاجتماعية (وهي ليست نفس النضالات من أجل العدالة الاجتماعية لليهود فقط). لقد رافقت المعارضة اليهودية للصهيونية المقترحات التأسيسية التي قدمها هرتزل في المؤتمر الصهيوني الدولي في عام 1897 في بازل، ولم تتوقف منذ ذاك الوقت.[2] ليس من قبيل العداء للسامية أو، في الواقع، كراهية الذات أن تنتقد عنف الدولة الذي تمثله الصهيونية. ولو كان كذلك، لتم تعريف اليهودية، جزئياً، بفشلها في توليد نقد لعنف الدولة، وهذا بالتأكيد ليس حالها. سؤالي هو ما إذا كان الانتقاد العام لعنف الدولة ـ وأعرف أن المصطلح لم يشرح بعد ـ تبرره القيم اليهودية، المفهومة بمصطلحات لا طائفية.

يطرح المرء هذا السؤال لأنه إذا انتقد عنف الدولة الإسرائيلية صراحة وعلناً، فإنه في بعض الأحيان، ودائماً تقريباً في ظروف معينة، يعتبر ضد السامية أو ضد اليهودية. ومع ذلك فإن انتقاد مثل هذا العنف صراحة وعلناً هو ببعض الطرق مطلب أخلاقي إلزامي من داخل الأطر اليهودية، الدينية واللادينية، يعزز الروابط الضرورية بالحركات الأوسع ضد عنف دولة من هذا النوع ـ وبذلك يكون يهودياً ويحيد عن اليهودية في الوقت نفسه. بالطبع، سترى على الفور مجموعة ثانية من

---

(1) انظر: طلال أسد، وندي براون، جوديث بتلر وصبا محمود: هل النقد علماني؟ التجديف والأذى وحرية التعبير (بركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2009).

(2) انظر ثيودور هرتزل، الدولة اليهودية (روكفيل، م د: وايلدسايد، 2008)، ص: 63 ـ 72.

المـآزق التي تقدمها هذه الصيغة. فكما أوضحت حنة أرندت في كتاباتها المبكرة، فإن اليهودية ليست دوماً هي الديانة اليهودية نفسها.[1] وكما أوضحت في تطور موقفها السـياسي مـن دولة إسرائيل، لا الديانة اليهوديـة ولا اليهودية تقودان بالضرورة إلى اعتناق الصهيونية.

ليس هدفي تكرار الزعم القائل إن اليهود يختلفون فيما بينهم على قيمة الصهيونية، أو على ظلم الاحتلال، أو على التدميرية العسـكرية للدولة الإسرائيلية. هذه مسائل معقدة، وثمة خلافات هائلة عليها كلها. ولا قصدي القول ببساطة إن اليهود ملزمون بانتقـاد إسرائيل، رغم أنني في الحقيقة أعتقد أنهم، أو بالأحرى أننا، ملزمون بذلك؛ بالنظر إلى أن إسرائيل تتصرف باسـم الشـعب اليهودي، وتعطي نفسـها دور الممثل الشرعي للشـعب اليهودي، ثمة صراع على ما يجري فعله باسـم الشـعب اليهودي، وهـذا سـبب إضافي لاسـترداد ذاك الـتراث وتلـك الأخلاقية لصالح سياسـة تعلي العدالة الاجتماعية والسياسـية على نزعة قومية تعتمد أساسـاً على العنف العسكري لإدامة نفسـها. إن السـعي إلى إثبات حضـور اليهود التقدميين يخاطـر بالبقاء ضمن افتراضات هوياتية وطائفية معينة؛ لذلك يعارض المرء أي تعبير وكل التعبيرات عن العداء للسـامية المعادي لليهود ويسترد اليهودية من أجل مشروع يسعى إلى تفكيك عنف الدولة الإسرائيلية ومأسسة العنصرية. لكن هذا الشكل الخاص للحل يواجه تحديا إذا اعتبرنا أن ثمة أطرًا أخلاقية وسياسـية عديـدة يكون فيها مثل هذا الانتقاد إلزامياً.

عـلاوة على ذلك، وكما حاولت الإشـارة، يمكن ويجب فهـم اليهودية كمشروع ضد-هويـاتي بقـدر ما نسـتطيع القول إن كون المـرء يهودياً يعني ضمنـاً تبني علاقة أخلاقيـة باللا-يهـودي، وهذه تنبع مـن الحالة اليهودية الشـتاتية حيث يظل العيش في عالم تعددي اجتماعياً تحت شروط المسـاواة مثلاً أخلاقياً وسياسـياً أعلى. بالفعل، إذا كان التراث اليهودي ذو الصلة بشـن النقد العلني لعنف الدولة الإسرائيلية نقداً

---

(1) حنة أرندت، أصول الشمولية (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش،1951) ص: 66؛ راكيل فارنهاغن: حياة امراة يهودية (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، 1974)، ص: 216 ـ 28.

يعتمد على التعايش كمعيار للاجتماعية، فإن ما يستتبعه ذلك هو الحاجة ليس فقط إلى إثبات حضور عام يهودي بديل [متميز عن آيباك (AIPAC)، بالتأكيد، لكنه متميز أيضا عن ج. ستريت (J. Street)] أو حركة يهودية بديلة (مثل «الصوت اليهودي من أجل السلام»، و«الأصوات اليهودية المستقلة في المملكة المتحدة»، و«يهود من أجل العدالة للفلسطينيين»، على سبيل الذكر لا الحصر)، بل إثبات انزياح الهوية الذي تتطلبه اليهودية، مع أن ذلك ينطوي على مفارقة كبيرة للوهلة الأولى. عندئذ فقط يمكننا أن نتوصل إلى فهم نمط العلاقية الأخلاقية الذي يشكل بعض الفهوم التاريخية والسياسية الأساسية لما يعنيه أن «يكون» المرء يهوديا. في النهاية، إنه ليس حول تحديد أنطولوجيا اليهودي فوق وضد جماعة ثقافية أو دينية أخرى - لدينا كل المبررات لأن نكون متشككين في أي مسعى لفعل مثل هذا الشيء. إنها بالأحرى مسألة فهم العلاقة ذاتها باللايهودي بوصفها الطريقة لتشكل الدين في الحياة العامة داخل اليهودية. المهم ليس ببساطة التبعثر جغرافياً، بل استخلاص مجموعة مبادئ من وجود مبعثَر يمكنها أن تخدم مفهوماً جديداً للعدالة السياسية. ذاك المفهوم سوف يستتبع عقيدةعادلة في نظرتها إلى حقوق اللاجئين ونقد الأنماط القومية من عنف الدولة التي تدعم الاحتلال ومصادرة الأراضي والاعتقال السياسي للفلسطينيين ونفيهم. وسوف يقتضي ضمناً أيضاً مفهوماً عاماً للتساكن سيكون شرط نشوئه إنهاء استعمار المستوطنين. بصيغة أكثر عمومية، بناء على مفهوم التساكن هذا، يمكن ويجب شن انتقادات ضد عنف الدولة القومية اللاشرعي - بلا أية استثناءات.

ثمة، بالطبع، مخاطر والتزامات للنقد العلني. يبقى صحيحاً أن نقد عنف الدولة الإسرائيلية، على سبيل المثال، يمكن تأويله على أنه انتقاد للدولة اليهودية على نفس الأسس التي يمكن أن يستخدمها المرء ليقيم النقد لأية دولة أخرى انخرطت في ممارسات الاحتلال والغزو وتدمير البنية التحتية الصالحة لحياة أقلية أو جماعة سكانية مقهورة. أو يمكن تأويله كانتقاد للدولة اليهودية، يشدد على يهوديتها وبذلك يثير الخوف من أن الدولة تُنتقد لأنها يهودية. ما يُخشى منه عادة، إذن، هو أن يحرك النقدَ

دافع معاد لليهود. لكن هذه الخشية تصرف النظر غالباً عن القلق المشروع المعلن هنا، وهو أنه من الإجحاف أن تصر أية دولة على جماعة دينية وإثنية واحدة للحفاظ على أغلبية ديموغرافية تخلق مستويات تفاضلية من المواطنة لجماعات السكان الأقلية والأغلبية (وحتى تفضل داخلياً الأصول والروايات السردية الأشكنازية للأمة اليهودية على الأصول الثقافية السفاردية والمزراحية ضمن مناهجها التعليمية المقررة وخطابها العلني). عندئذ، إذا كانت المشكلة هي هذه الأخيرة، يظل من الصعب التعبير عنها علنا، بما أنه سيكون ثمة من يرتاب في أن شيئًا آخر يقال في الحقيقة أو أن أي شخص يشكك في المطالبة بأغلبية ديموغرافية يهودية على وجه الخصوص إنما يكون مدفوعاً باللامبالاة بمكابدات الشعب اليهودي، بما فيها التهديد المعاصر الذي يمر به، أو مدفوعاً بالعداء للسامية، أو بكليهما.

وبالطبع، يختلف الأمر إذا كان المرء ينتقد مبادئ السيادة اليهودية التي ميزت الصهيونية السياسية منذ عام 1948، أو ما إذا كان نقد المرء محصوراً بالاحتلال بوصفه لاشرعياً وتدميرياً (وبالتالي يموضع نفسه في تاريخ يبدأ عام 1967)، أو ما إذا كان المرء ينتقد بشكل حصري أعمالاً عسكرية معينة بمعزل عن كل من الصهيونية والاحتلال، كالعدوان على غزة في 2008 و2009، الذي تضمن جرائم حرب واضحة، أو نمو المستوطنات، أو استمرار أشكال مصادرة الأرض من أنواع أخرى، أو سياسات النظام اليميني الحالي في إسرائيل. لكن في كل واحدة من هذه الحالات، ثمة سؤال حول إمكانية تسجيل النقد علناً بوصفه شيئاً آخر سوى هجوم على اليهود أو اليهودية. تبعاً لأين نكون وإلى من نتكلم، يمكن سماع بعض هذه المواقف على نحو أكثر سهولة من الأخرى. ومع ذلك، كما نعرف، ثمة سياقات لا يمكن أن يسمع فيها أي واحد من هذه الانتقادات دون الشك الفوري في أن الشخص الذي ينطق بها يضمر شيئاً ما ضد اليهود، أو لو كانت ذاتها يهودية فإنها تضمر شيئاً ضد نفسها. علاوة على ذلك، نواجه في كل حالة بحدود المسموعية التي يتشكل بها المجال العام المعاصر. ثمة دومًا سؤال: هل ينبغي علي أن أستمع إلى ذلك أم لا؟ هل يُستمع إلي أم يساء فهمي؟ المجال العام يتشكل مراراً وتكراراً عبر

أنـواع معينة مـن الإقصاءات: الصور التي لا يمكن رؤيتها والكلمات التي لا يمكن سماعها. وهذا يعني أن ضبط الحقل البصري والسمعي ـ ضبط الحواس بشكل عام أكثر ـ هو حاسـم لتكوين مـا يمكن أن يصبح قضية قابلة للنقاش ضمن أية نسـخة من المجال «المشروع» للسياسة.(1)

إذا قال المرء إنه سيعارض أية دولة تحصر المواطنة الكاملة بأية جماعة دينية أو إثنية على حسـاب السكان الأصليين وكل المتساكنين الآخرين، عندئذ قد يتهم بعدم فهم الصفة الاستثنائية والمتفردة لدولة إسرائيل، وبشكل أهم، الأسباب التاريخية لادعاء الحق في ذاك الاستثناء. لكن إذا كانت الدولة «مستثناة» من المعايير الدولية للعدالة، أو إذا كانت تبطل بشـكل واضح مبادئ المسـاواة وعدم التمييـز ـ لنلفت الانتباه في هذه اللحظة فقط إلى خروقاتها ضد الليبرالية ـ عندئذ يكون وجودها محكوماً بتناقض لا يمكنهـا أن «تحلـه» إلا من خلال العنف أو التحـول الجذري. وفقاً لأرندت، فإن الدعـوة إلى إعـادة النظر بالسـلطة الفيدرالية أو الثنائية القومية في المنطقة كي تجسـد سياسـياً مبادئ التعايش تتصور مخرجاً من العنف أكثر مما تتصور مسـاراً سيؤدي إلى إفناء أية جماعات سـكانية على تلك الأرض. المغزى السـياسي هو أن المرء لا يمكنه أن يدافع عن الشعب اليهودي ضد الإفناء دون الدفاع عن الشعب الفلسطيني ضد الإفناء. إذا فشل المرء في تعميم التحريم ضد الإفناء، عندئذ يسعى إلى إفناء «الآخر» مع افتراض أنه من خلال إفناء الآخر فقط يمكنه أن ينجو بنفسه. لكن تظل الحقيقة أن إفناء حيوات الفلسـطينيين وأرزاقهم لا يمكنه سـوى أن يزيد تهديد الإفناء ضد الذين ارتكبوه، نظراً إلى أنه يقدم مبررات دائمة من أجل حركة مقاومة ذات طبعتين عنيفـة ولاعنيفـة. لا يحتاج المـرء إلى أن يكون دارسـاً متعمقاً لهيغل لكـي يفهم هذه الفكرة. وإذا رد أحد ما بالزعم أنني أفشل في أخذ عيوب الفلسطيني في الاعتبار في هذا السـيناريو فإنني أجيب بأنه يوجد بالتأكيد أفضل وأسـوأ طريقتين لشـن حركة مقاومة للاحتلال الاسـتعماري. لكن أي تقييم للاستراتيجيات الفلسطينية سيتعين أن يحدث ضمن إطار المقاومة السياسية. لم تكن المواقع متساوية أبداً، ومن السخافة

(1) جاك رانسير، سياسة علم الجمال: توزع المحسوس (لندن: كونتينيوم، 2006).

أن نعامل العلاقات بين إسرائيل والفلسطينيين «كطرفي» نزاع. تلك النماذج التي تفترض مساهمات متساوية من إسرائيل وفلسطين تدخل المساواة في نموذجها التفسيري ولذلك تطمس اللامساواة على الأرض. عندما ترسخ الشروط السياسية للمساواة، يمكننا عندئذ ربما أن نتحدث ضمن لغة المساواة، لكن عندئذ فقط.

بهذه الروح أقترح التفكير في أرندت، التي جعلت آراؤُها السياسيةُ أناساً كثيرين يشكون في أصالة يهوديتها. بالفعل، كنتيجة لانتقاداتها البارزة للصهيونية السياسية ولدولة إسرائيل في الأعوام 1944 و1948 و1962، كان زعمها الانتماء إلى الشعب اليهودي مشكوكا فيه بشدة، وبالشكل الأكثر شهرة من قبل شولم (Scholem).[1] وكما أشرت في مكان آخر، اعتنق شولم بسرعة تصوراً للصهيونية السياسية، في حين دافع بوبر (Buber) في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين بشكل قوي وعلني عن صهيونية روحية وثقافية ستصبح، برأيه المبكر، «منحرفة» إذا اتخذت شكل دولة سياسية. في الأربعينيات، جادل بوبر وأرندت وماغنز (Magnes) دفاعا عن دولة ثنائية القومية، مقترحين اتحاداً يحفظ فيه اليهود والعرب استقلالهم الثقافي، كلًا على حدة. من الجدير بالملاحظة أيضاً أن فرانتز روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) أيضا قد طور معارضة شتاتية للصهيونية في كتابه نجمة الخلاص (*Star of Redemption*)، حيث كتب إن اليهودية أساساً شديدة التعلق بالانتظار والتيه، لكنها ليست متعلقة أبدا بزعم الحق في الأرض أو الطموح إلى دولة.

(1) نشأت أرندت من تراث معقد من الفكر اليهودي الألماني، وأنا لا أقصد الانخراط في تقديم صورة مثالية هنا، فثمة أسباب كثيرة لعدم فعل ذلك. أرندت كتبت وقالت بعض المعتقدات العنصرية بشكل واضح، وهي ليست نموذجاً لسياسات الفهم الأوسع عبر الاختلاف الثقافي. لكنها تواصل سجالًا يهودياً ألمانياً بدأ في أواخر القرن التاسع عشر حول قيمة الصهيونية ومعناها. على سبيل المثال، كان ثمة سجال شهير بين هرمان كوهن ـ الذي سأعود إلى آرائه ـ وغرشوم شولم حول قيمة الصهيونية، وانتقد فيه كوهن النزعة القومية الوليدة للصهيونية وقدم بدلاً منها رؤية للشعب اليهودي بوصفه كوزموبوليتياً أو «مركباً». جادل كوهن في أن أفضل ما يخدم اليهود هو أن يصبحوا جزءاً من الأمة الألمانية ـ وهو رأي لم يبرهن إلا على أنه الأكثر إيلاماً واستحالة مع نشوء الفاشية الألمانية ولاساميتها الخبيثة. شاطرت أرندت كوهن تثمينه العالي للثقافة الألمانية، مع أنها رفضت تلك النزعة القومية بشكل صريح.

[كما أشرت في الفصل الأول]، رأى إدوارد سعيد أن للفلسطينيين تاريخاً متداخلًا من الطرد والنفي والعيش كلاجئين في الشتات بين من هم ليسوا كذلك. هذا نمط عيش تكون فيه الغيرية مكونة لماهية المرء. لم يوضح سعيد بأية طريقة كان من الممكن لهذين التراثين من النفي أن يتداخلا، لكنه كان حذرا لئلا يرسم تشابهات دقيقة. فهل يوحي هذا بأن أحد التاريخين يمكن أن يشكل الآخر أو يقطعه بطرق تستدعي شيئا آخر سوى المقارنة والموازاة والتشبيه؟ هل كان بوبر وأرندت يفكران في مشكلة مشابهة عندما عبرا، على سبيل المثال، وهما متنبهان إلى الأعداد الهائلة من اللاجئين بعد الحرب العالمية الثانية، عن قلقهما من إنشاء دولة يهودية في عام 1948 تقوم على ترحيل العرب وحرمانهم من حقوقهم الشرعية بوصفهم أقلية قومية ـ دولة تبين أنها طردت أكثر من سبعمائة ألف فلسطيني من بيوتهم الشرعية ـ وهم الآن يقدرون غالباً بتسعمائة ألف؟ لقد رفضت أرندت أي تماثل دقيق بين طرد اليهود من أوروبة وطرد الفلسطينيين من إسرائيل المنشأة حديثاً؛ فقد رصدت عدداً من الحالات المتمايزة تاريخيا من انعدام الدولة لتطوير الانتقاد العام للدولة القومية في كتابها أصول الشمولية (*Origins of Totalitarianism*) في عام 1951. هناك حاولت أن تبين كيف أن الدولة القومية، لأسباب بنيوية، تنتج أعدادا كبيرة من اللاجئين ولا بد من أن تنتجهم لكي تصون تجانس الأمة التي تسعى إلى تمثيلها، بعبارة أخرى لدعم النزعة القومية للدولة القومية. وقد قادها ذلك إلى معارضة أي تشكيل دولة يسعى إلى تقليص أو رفض تغاير سكانه، بما في ذلك تأسيس إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية، ومن الواضح أنه أحد الأسباب في أنها فكرت في وعد الفيدرالية ما بعد السيادي وما بعد القومي. فقد كانت تعتقد أن أية دولة تفشل في الحصول على التأييد الشعبي من كافة ساكنيها، وتُعرِّف المواطنة على أساس الانتماء الديني أو القومي، ستكون مجبرة على إنتاج طبقة دائمة من اللاجئين؛ وهذا الانتقاد طال إسرائيل التي، كما كانت تعتقد، ستجد نفسها في صراع لا نهاية له (وترفع درجة الخطر على نفسها) وسوف تفتقد إلى الشرعية بشكل أبدي كديمقراطية قائمة على إرادة شعبية، خصوصاً في ضوء اعتمادها الدائم على «قوى عظمى» للحفاظ على

سلطتها السياسية في المنطقة. إنه لذو دلالة أن أرندت انتقلت من تحليل سلسلة من حالات اللادولة إلى فلسطين كحالة لادولة. وإن مركزية وضع اللاجئين الأوروبيين في ظل ألمانيا النازية وبعد زوالها إنما تشكل سياستها [أرندت] هنا. لكن بالتأكيد ليس معنى ذلك أنها تقول إن الصهيونية تساوي النازية. فقد رفضت مثل هذه المساواة، وينبغي أن نرفضها نحن أيضاً. القصد هو أن ثمة مبادئ للعدالة الاجتماعية يمكن استمدادها من الإبادة الجماعية النازية يمكنها ويجب أن تشكل كفاحاتنا المعاصرة، حتى رغم أن السياقات مختلفة، وأن أشكال القوة المخضعة مختلفة بشكل واضح.

إذا كان من الممكن فهم التساكن كشكل من المنافي المتقاربة، فسيكون من المهم ألا نأخذ هذا التقارب كشكل من التماثل الدقيق بين طرفين منفصلين. لقد تقدم إدوارد سعيد بهذا الزعم حول الحالة النفيوية (exilic) لكلا الشعبين اليهودي والفلسطيني، وقدمته أرندت بشكل مختلف عندما كتبت أن شروط انعدام الدولة في ظل النظام النازي تتطلب انتقاداً أكبر لكيف تنتج الدولة القومية بشكل دائم مشكلة اللاجئين الجماعيين. هي لم تقل إن الوضع التاريخي في ظل ألمانيا النازية كان هو الوضع نفسه في إسرائيل. لا، على الإطلاق. لكن الوضع الأول كان جزءاً، وليس كل، ما دفعها إلى تطوير تفسير تاريخي لانعدام الدولة في القرن العشرين وإلى اشتقاق مبادئ عامة تعارض إعادة إنتاج أشخاص بلا دولة وأشخاص بلا حقوق. إنها ببعض الطرق قد استحضرت تكرار انعدام الدولة بوصفه الشرط الذي ينبغي أن يحصل منه انتقاد الدولة القومية، باسم المجاميع السكانية المتغايرة، والجماعية السياسية، وتصور معين للتساكن. من الواضح أن التاريخ اليهودي بات يؤثر على التاريخ الفلسطيني من خلال أعباء واستغلالات مشروع استعمار استيطاني. لكن هل يوجد بعد نمط آخر يؤثر به هذان التاريخان أحدهما على الآخر، نمط يلقي فيه أحدهما نوعاً من الضوء على الآخر؟

السؤال الملح الباقي هو، ما هو اليهودي في النهاية في فكر أرندت، إن وجد أي شيء من ذلك؟ رغم أنني أعتقد أن ثمة بعض المصادر الدينية لفكر أرندت

السياسي، فأنا واحد من أقلية في هذا المجال.[1] من الواضح أن عملها المبكر على أوغسطين، على سبيل المثال، يركز على حب الجار.[2] وفي الكتابات المبكرة عن الصهيونية، تسعى إلى الاستعانة بالصيغة الشهيرة لهيلل: « إذا لم أكن لصالح نفسي، فمن سيكون لصالحي؟، إذا لم أكن لصالح الآخرين، فماذا أكون أنا؟ إن لم يكن الآن، فمتى؟» في عام 1948، كتبت مقالة بعنوان «التاريخ اليهودي، مراجَعاً» تثمن فيها أهمية كتاب شولم الذي يحمل عنوان الاتجاهات الكبرى في التصوف اليهودي (*Major Trends in Jewish Mysticism*)، الذي نشر قبلئذ بعامين. وفيه تدرس أهمية التراث المسيحاني لتأسيس مفهوم الله بوصفه «لاشخصياً» و«لامتناهياً» وأقل ارتباطاً بقصص الخلق من ارتباطه بروايات الفيض (emanation).[3] وتعليقاً على «الخصيصة الباطنية» لمثل هذه الأفكار الصوفية، تؤكد أرندت على تركة أكثر أهمية للصوفية في الفكرة القائلة بأن البشر يتشاركون بالقدرات التي تشكل «دراما العالم»، وبذلك يرسمون إطارا للتأثير لأجل البشر الذين رأوا أنفسهم ملتزمين بهدف أوسع. عندما أثبتت الآمال المسيحانية أنها أقل صدقية وأن التفسير الشرعي أقل فعالية، فإن انحلال التراث الصوفي في شكل من الفعل أصبح أكثر أهمية. لكن فكرة الفعل هذه اعتمدت على الوجود النفيي للشعب اليهودي، وهي فكرة عبر عنها صراحة إسحاق لوريا (Isaac Luria)، الذي تستشهد أرندت بقوله: «كان [الشتات] سابقاً يعتبر إما عقابا على ذنوب إسرائيل أو اختبارا لإيمان إسرائيل. أما الآن فإنه لايزال ذلك كله، لكنه جوهريا تبشير؛ هدفه «رفع الجمرات الساقطة من كل مواقعها المختلفة» (ص. 309). رفع الجمرات الساقطة ليس بالضرورة جمعها مرة أخرى أو إعادتها إلى منشئها. ما يهم أرندت ليس فقط لاعكوسية «الفيض»

(1) انظر سوزاناه يونغ ـ أه غوتليب، مناطق الحزن: القلق والمسيحانية لدى دبليو. إتش. أودن (بالو ألتو: مطبعة جامعة ستانفورد، 2003).

(2) حنة أرندت، الحب والقديس أوغسطين، تحرير جوانا فكياريللي سكوت وجوديث تشليوس ستارك (شيكاغو، إيلينوي، مطبعة جامعة شيكاغو، 2007).

(3) حنة أرندت، «التاريخ اليهودي منقحاً»، في الكتابات اليهودية، تحرير جيروم كون ورون هـ. فلدمان (نيويورك: شوكن، 2007)، ص: 305.

أوالانتشار، بل إعادة تقييم المنفى الذي يقتضيه ضمناً. هل توجد أيضا ربما طريقة لفهم أن اعتناق التغاير هو ذاته موقف شتاتي محدد، موقف يُمفهم جزئيا من خلال فكرة السكان المشتتين؟ إن التراث القبالي للنور المبدد، السفيروت (sephirot)، عبر عن هذا المفهوم للتبدد الإلهي الذي يفترض مسبقا إقامة اليهود بين غير اليهود.

رغم أن أرندت تحتقر بشكل صريح الأشكال السياسية للمسيحانية، فإن التراث النفيي الذي كتبت منه وحوله كان أيضاً متعلقاً بنسخة معينة من المسيحانية، نسخة أثارت اهتمامها، على سبيل المثال، في قراءة بنيامين لكافكا. في مقابل النسخة المسيحانية من التاريخ التي تبناها شولم فيما بعد، والتي قدمت سردية تاريخية افتدائية لأجل إقامة دولة إسرائيل، فقد كانت أرندت أقرب بشكل واضح إلى رؤية بنيامين المسيحانية المضادة (أو الشكل البديل من المسيحانية، تبعاً لكيف يقرأها المرء). في رأيه، إن تاريخ معاناة المضطهدين يومض خلال لحظات الطوارئ التي تقطع كلاً من الزمن المتجانس والزمن الغائي. هنا أتفقُ مع حجة غبرييل بيتربرغ (Gabriel Piterberg) القائلة إن «أطروحات [بنجامين] حول فلسفة التاريخ» شكلت «دافعاً أخلاقياً وسياسياً إلى تخليص مضطَهدي البشرية»[1] في مقابل شولم، الذي فهم المسيحانية في النهاية على أنها تعني ضمناً عودة اليهود إلى أرض إسرائيل، عودة من المنفى إلى التاريخ. في محاولة لعكس تبخيس «المنفى» (والسبي) ضمن التأريخ الصهيوني، فإن بضعة باحثين، بمن فيهم بشكل بارز، أمنون راتس ـ كراكوتسكين (Amnon Raz- Krakozkin)،[2] يركزون قراءتهم لبنيامين على الاعتراف بالمطرودين وتذكرهم. إذ لا يمكن لشعب واحد أن يزعم الحق في احتكار الطرد. يقدم الإطار النفيي لفهم المسيحاني طريقة لفهم حالة طرد تاريخية واحدة في ضوء حالة أخرى. إن أشكال التأريخ القومي التي تفترض مسبقا وجود تاريخ داخلي لليهود غير قادرة على فهم لا الحالة النفيية لليهود ولا التبعات النفيية للفلسطينيين

(1) غبرييل بيتربرغ، عودات الصهيونية (لندن: فرسو، 2008)، 1ص: 79.

(2) أمنون راتس ـ كراكوتسكين، «الذاكرة اليهودية بين المنفى والتاريخ»، حولية جوش كوارترلي ريفيو 97، no.4 رقم 4 (2007)، ص: 530 – 43؛ «المنفى داخل السيادة»، مجلة النظرية والنقد، رقم 4 (2007)، المنفى والسيادة (باريس: فابريك، 2007).

في ظل الصهيونية المعاصرة.[1] إذ يجب إعادة النظر في الخلاص نفسه بوصفه نفيا، دونما عودة، تمزيقاً للتاريخ الغائي وانفتاحاً على مجموعة متقاطعة ومتقطعة من الزمانيات. هذه مسيحانية، ربما معلمنة، تؤكد تبعثر النور، الحالة النفيية، بوصفه الشكل اللاغائي الذي يتخذه الخلاص الآن. هذا خلاص من التاريخ الغائي. لكن، قد نسأل بالتأكيد، كيف يحرض تذكر منفى واحد تناغماً مع طرد آخر أوانفتاحاً عليه؟ ما هذا التحول في المواقع؟ إذا كان ذلك شيئاً آخر سوى التناظر التاريخي، فكيف ينبغي وصفه؟ وهل يأخذنا إلى مفهوم آخر للتساكن؟

يكتب راتس ـ كراكوتسكين إن تراث «أطروحات» بنيامين لا يحشد ذاكرة اضطهاد اليهود لكي يشرعن المزاعم المحددة للحاضر، بل يخدم كمحفز لبناء تاريخ أعم للاضطهاد؛ إن قابلية تاريخ الاضطهاد ذاك للتعميم والتحول هي ما يؤدي إلى سياسة توسع الالتزام بالحد من الاضطهاد عبر شتى الاختلافات الثقافية والدينية.[2]

رغم أن أرندت رفضت كل الطبعات المسيحانية للتاريخ، فمن الواضح أن مقاومتها الخاصة للسردية التقدمية للصهيونية السياسية قد تشكلت جزئياً ضمن المصطلحات التي قدمها بنيامين. ففي مقدمتها لكتاب بنيامين بعنوان إشراقات (*Illuminations*)، تعلق أرندت بقولها إن تحول بنيامين، في أوائل العشرينيات، إلى الدراما التراجيدية الباروكية في «المأساة» (Trauerspiel) يبدوأنه يوازي، إن لم يعتمد على، تحول شولم إلى القبالا اليهودية. ترى أرندت أنه في كل مكان من «المأساة» يؤكد بنيامين أنه لا «عودة» إلى التراثات الألمانية أو الأوروبية أو اليهودية في حالتها السابقة. ومع ذلك، فإن شيئا من اليهودية، أي التراث النفيي، يعبر عن استحالة هذه العودة. بدلاً من ذلك، شيء من عصر آخر يلمع في عصرنا. تكتب

---

(1) بالطبع، كما تشير أرندت نفسها، فإن الحاجة إلى إنشاء تاريخ «داخلي» للشعب اليهودي هي طريقة لعكس الموقف، الذي آمن به سارتر وآخرون، في أن الحياة التاريخية لليهود تقررها اللاسامية بشكل رئيسي أو حصري.

(2) أمنون راتس ـ كراكوتسكين، «على الجانب الأيمن من المتاريس»: فالتر بنيامين، غرشوم شولم، والصهيونية». (على ملف لدى المؤلف).

أرندت إنه كان في عمله تلك الفترة «اعتراف ضمني بأن الماضي تكلم بشكل مباشر فقط من خلال الأشياء المتوارثة، التي يعزى قربها الظاهري من الحاضر بالضبط إلى خصيصتها الغرائبية [ربما الباطنية؟]، التي استبعدت كل ادعاءات الحق بسلطة ملزمة». لقد فهمت خاتمة بنيامين على أنها «ملهَمة لاهوتياً» في قولها إن الحقيقة لا يمكن استعادتها مباشرة ولذلك لا يمكن أن تكون» كشفا يفضح السر، بل الرؤيا التي تنصفه».

إن الرؤيا التي تنصف السر لا تسعى إلى استعادة معنى أصليّ أو العودة إلى ماض مفقود، بل بالأحرى إلى فهم شذرات من الماضي تخترق حاضراً يلفه النسيان والعمل عليها، حيثما تصبح عرضيا متاحة. هذا الرأي يتردد صداه في تلك الملاحظة في الـ «أطروحات حول فلسفة التاريخ» بأن «الصورة الحقيقية للماضي تمر في الخاطر وتمضي. فالماضي لا يمكن الإمساك به إلا كصورة تومض في اللحظة التي يمكن التعرف عليها فيها ولا تُرى مرة أخرى أبداً» (أطروحات، ص: 255). إذا [كما جادلت في الفصل الأخير] كان ما يومض هو ذاكرة معاناة من زمن آخر، فإنه يقطع سياسة هذا الزمن ويعيد توجيهها. وهذا لن يوصف بشكل صائب على أنه ذاكرة عابرة للأجيال، نظراً إلى أن الخط الجيلي تعترضه ذاكرة تعبر من جماعة سكانية إلى أخرى، مفترضة بذلك انقطاعاً في كل من الخطية البنوية والاستمرارية الزمنية للانتماء القومي. في الحقيقة، يوضح بنيامين في الأطروحة السابعة عشرة أن هذا الوميض يجعل من الممكن قطع أشكال راسخة من التطور التاريخي؛ إنه يشكل «توقفا عن الحدوث» (أطروحات، ص: 263) وبالتالي تشكيكاً في التأريخ التقدمي ذاته. مثل هذا التوقف عن الحدوث فقط، كما يخبرنا، يمكنه أن ينتج «فرصة ثورية في الكفاح من أجل الماضي المضطهد» (أطروحات، ص: 263). إن أنماط التاريخ التقدمي، بما فيها تلك الأنماط التي تتخذ التحقيق التقدمي للمثل السياسية (والصهيونية من بينها)، تعيد بناء فقدان الذاكرة مع كل خطوة «نحو الأمام». لهذا يجب إيقاف الخطو نحو الأمام إذا كان يتعين أن يتقدم تاريخ المضطهدين إلى الصدارة. ليست الغاية أن يؤدي ذاك التاريخ إلى الانتقام (الذي سيكون شكلاً حلقياً من التاريخ

رفضه بنيامين)، بل بالأحرى إلى معركة فاعلة ضد تلك الأشكال من فقدان الذاكرة السياسي التي «تؤسس» التقدم.[1] إذا نشأت زمنية داخل أخرى، لا يعود الأفق الزمني منفرداً؛ فما هو «معاصر» هو أشكال التقارب التي لا تكون مقروءة بسهولة دوماً.

اتفقت أرندت مع ضرورة انتقاد أشكال معينة من التقدم التاريخي. في حين بدا أن بنيامين كان يضع في ذهنه المزاعم التقدمية للرأسمالية عندما سعى إلى إعادة تعريف المادية التاريخية ووصف التكميم المتزايد للقيمة، كانت أرندت تفكر على نحو واضح بأشكال أكثر غائية للمادية التاريخية عندما ناقشت مفهوم التقدم بوصفه تجلياً حتمياً للمثل السياسية. بالنسبة لأرندت، كانت السياسة مسألة فعل، فعل لا يمكن فهمه إلا على قاعدة التعددية السياسية. رغم أن أفكارها عن التعددية والتساكن يتم التعبير عنها في نصوص منشورة كثيرة، فثمة صيغة واحدة تبرز في كتابها عن أيخمان، نشر في عام 1962، ذات صلة خاصة بهذه المناقشة.

بحسب أرندت، كان أيخمان يعتقد أنه يجوز له ولرؤسائه أن يختاروا مع من يتساكنون الأرض وفشل في التحقق من أن تغاير سكان الأرض هو شرط للحياة الاجتماعية والسياسية ذاتها غير قابل للعكس.[2] هذا الاتهام ضده يشي بقناعة راسخة بأن أياً منا لن يكون في موقع اتخاذ مثل هذا الاختيار. إن أولئك الذين نتساكن معهم الأرض قد قُدموا إلينا قبل الاختيار، وبالتالي قبل أية عقود اجتماعية أو سياسية يمكننا أن ندخلها من خلال الإرادة المتعمدة. في الحقيقة، إذا سعينا إلى اتخاذ اختيار حيث لا يوجد اختيار، فإننا نحاول أن ندمر شروط حياتنا الاجتماعية والسياسية الخاصة بنا. في حالة أيخمان، كان السعي إلى اختيار مع من نتساكن الأرض سعياً واضحاً إلى إلغاء قسم ما من السكان ـ اليهود، الغجر، المثليين، الشيوعيين،

(1) هذا يثير سؤالاً معقداً حول العلاقة بين «التوقف عن الحدوث» المميز للإضراب العام ونهاية شكل متجانس من التاريخ. عند أية نقطة يصبح التوقف الأول شرط الثاني، أم هل هما عند نقطة ما متواصلان أحدهما مع الآخر؟

(2) حنة أرندت، آيخمان في القدس (نيويورك، شوكن، 1963)، ص: 277 – 78.

المقعدين، والمرضى، من بين آخرين ـ لذلك فإن ممارسة الحرية التي شدد عليها كانت إبادة جماعية. إذا كانت آرندت صائبة، فليس معنى ذلك أنه لا يجوز لنا اختيار مع من نتساكن فقط، بل يجب علينا أن نحفظ وبشكل فاعل الخصيصة اللامختارة للتساكن الشامل والتعددي: فنحن لا نعيش مع الذين لا نختارهم والذين قد لا نشعر تجاههم بأي إحساس بالانتماء الاجتماعي فحسب، بل إننا ملزمون بحفظ تلك الحيوات والتعددية التي يشكلون جزءا منها. بهذا المعنى، تنشأ المعايير السياسية والوصفات الأخلاقية الملموسة من الخصيصة اللامختارة لهذه الأنماط من التساكن. فتساكن الأرض هو سابق لأي مشترك ممكن أو أمة أو جيرة ممكنة. يمكننا في بعض الأحيان أن نختار أين نسكن، أو من نسكن بجواره أو معه، لكننا لا نستطيع أن نختار مع من نتساكن الأرض.

في كتابها أيخمان في القدس (*Eichmann in Jerusalem*)، تتكلم أرندت بصراحة بالنيابة ليس عن اليهود فقط، بل عن أية أقلية أخرى سوف تحرم من السكن على الأرض من قبل جماعة أخرى. فوجود إحداهما يقتضي وجود الأخرى، و«التكلم بالنيابة عن» يعمم المبدأ حتى لو لم يكن يتجاوز التعددية التي يتكلم بالنيابة عنها. ترفض أرندت أن تفصل اليهود عن الأمم الأخرى المدعوة بالمضطهَدة من قبل النازيين باسم تعددية متمادة مع الحياة البشرية بأي من معاييرها الثقافية وبها كلها. فهل تقر هنا بمبدأ كوني، أم هل تشكل التعددية بديلاً جوهرياً عن الكوني؟ وهل إجراؤها مرتبط، بطرق ما، بمشكلة التواريخ المتقاربة التي ذكرها إدوارد سعيد وفالتر بنيامين بطرق مختلفة؟

ربما يمكننا القول إن ثمة تعميماً يسري في صياغتها التي تسعى إلى تأسيس شمولية لكل المجتمع البشري، لكنها لا تفرض أي مبدأ محدد واحد للإنسانية التي تجمعها. وفكرة التعددية هذه لا يمكن تمايزتها داخلياً فحسب، نظراً إلى أن ذلك سيطرح مشكلة ما الذي يحدد هذه التعددية؛ بما أن التعددية لا يمكن أن تكون استبعادية دون أن تفقد صفتها التعددية، فإن فكرة شكل معطى أو مؤسَّس للتعددية سوف تطرح مشكلة أمام مزاعم التعددية. بالنسبة لأرندت، تشكل الحياة

اللاإنسانية قبلئذ جزءاً من ذاك الخارج، ناكرة بذلك منذ البداية حيوانية الإنسان. إن أي مفهوم حالي للإنسان سوف يتعين تمايزته على أساس ما عن مفهومه المستقبلي. وإذا لم تكن التعددية تميز بشكل حصري حالة معطاة وفعلية، بل حالة ممكنة دائمة أيضاً، فيجب عندئذ فهمها كسيرورة، وسنحتاج إلى الانتقال من تصور سكوني إلى تصور حركي.

عندئذ، تبعا لوليام كونوللي، يمكننا الحديث عن التعددية.[1] آنذاك فقط يمكن للتباين الذي يميز تعددية معينة أن يسم أيضا تلك المجموعات من الاختلافات التي تتجاوز تعيينه. إن مهمة تأكيد أو حتى حماية التعددية سوف تقتضي عندئذ أيضا جعل أنماط جديدة من الجمع ممكنة. عندما تعمم أرندت زعمها (لا أحد يملك الحق في أن يقرر مع من يتساكن الأرض؛ كل شخص يملك الحق في تساكن الأرض بدرجات متساوية من الحماية)، فهي لا تفترض أن «كل الأشخاص» متماثلون ـ على الأقل ليس في سياق مناقشتها للتعددية. يمكن للمرء بالتأكيد أن يفهم لماذا ستكون هناك قراءة كانطية لأرندت، قراءة تستنتج أن التعددية هي مثال ناظم، وأن كل شخص يملك مثل هذه الحقوق، بغض النظر عن الاختلافات الثقافية واللغوية التي يتميز بها أي شخص. وأرندت نفسها تتحرك في هذا الاتجاه الكانطي، رغم أنه بشكل رئيس من خلال تعميم مفهوم كانط للحكم الجمالي، بدلاً من فلسفته الأخلاقية.

إن التفريق بين التعددية والتعميم مهم للتفكير في التساكن غير المختار. فالحماية المتساوية، أو في الواقع المساواة، ليست مبدأ يجانس الذين يطبق عليهم؛ الالتزام بالمساواة، بالأحرى، هو التزام بسيرورة التمايز ذاتها. يمكن للمرء بالتأكيد أن يفهم لماذا يمكن أن تكون هناك قراءة طائفية لأرندت، نظراً إلى أنها هي نفسها تطور الحق في الانتماء وحقوق الانتماء. لكن ثمة دوماً إعادة مضاعفة هنا تنتزع الزعم من أية طائفة معينة: كل شخص يملك حق الانتماء. وهذا يعني أن ثمة تعميماً وتمايزاً

(1) وليام كونوللي، روح التعددية (منيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 2005).

يحدثان في وقت واحد ودون تناقض، وتلك هي بنية التعددية. بعبارة أخرى، تكون الحقوق السياسية مفصولة عن الأنطولوجيا الاجتماعية التي تعتمد عليها؛ الحقوق السياسية تعمم، رغم أنها تفعل ذلك دوما في سياق جماعة سكانية مميزة (ومتمايزة باستمرار). ورغم أن أرندت تشير إلى «أمم» وفي بعض الأحيان إلى مجتمعات انتماء بوصفها الأجزاء المكونة لهذه التعددية، فمن الواضح أن مبدأ الجمعنة ينطبق أيضاً على هذه الأجزاء، نظراً إلى أنها ليست مميزة (ومتمايزة) فحسب، بل هي نفسها معرفة وفقاً لعلاقات متحولة ومتغيرة بالخارج.

بالفعل، كانت هذه نقطة طالما كنت أشدد عليها في مسألة اليهودية. ربما يكون الإحساس بالانتماء إلى هذه الجماعة يستتبع تبني علاقة باللايهودي تشترط افتراقاً عن الأساس الطائفي لإصدار الأحكام السياسية والمسؤولية على حد سواء. ليس معنى ذلك أن «الواحد» (هنا) يقترب من «الآخر» (هناك)، بل إن هذين النمطين من الوجود مُتضَمَّنان جذريا أحدهما في الآخر، لأسباب وجيهة وغير وجيهة.[1] فالـ«هنا» والـ«هناك»، إضافة إلى الـ«آنذاك» والـ«الآن»، تصبح أشكالاً متشابكة داخليا من المكان والزمان تقابل هذا المفهوم للتساكن.[2] علاوة على ذلك، إذا أجازت اليهودية هذا الافتراق عن الانتماء الطائفي، عندئذ يكون «الانتماء» هو الخضوع للتجرد من فئة اليهودية، وهي صيغة واعدة بقدر كونها منطوية على مفارقة. فهي أيضا تلزم بتطوير سياسة تتجاوز مزاعم الانتماء الطائفي. رغم أن أرندت نفسها تثمن الطريقة التي يمكن أن يؤدي بها المنفى إلى عمل في خدمة أهداف أوسع، ويمكننا هنا أن نقرأ التجرد كلحظة منفوية، لحظة تشجعنا... تقنعنا

---

(1) انظر ايمانويل ليفيناس، غير الكينونة، أو، ماوراء الجوهر، ترجمة ألفونسو لينغيس (بيتسبورغ: مطبعة جامعة دوكويزن، 1998).

(2) هالة خميس نصار ونجاة رحمان (محررتان)، محمود درويش، شاعر المنفى: مقالات نقدية (نورثامبتون، ماساتشوستس: أوليف برانش، 2008). من أجل مناقشة للـ«هنا» والـ«هناك» لدى محمود درويش، انظر جفري ساكس، «أمكنة اللغة» المرجع السابق، 253 ـ 61. يربط ساكس بين إحالات درويش الشعرية إلى المعنى المتغير لـ«هنا» بالنسبة إلى فينومينولوجيا الروح لهيغل. في فينومينولوجيا الروح تجري مناقشة الـ«هنا» المتغيرة في الفقرة حول اليقين الحسي. ج. و. ف. هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة أ. ف. ميلر (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1977)، 60 ـ 1.

أخلاقيا. مما ينطوي على مفارقة أنه من الممكن فقط الكفاح لتخفيف معاناة الآخرين إذا كنتُ مدفوعاً ومجرداً عن طريق معاناتي الخاصة. إن هذه العلاقة بالآخر هي التي تجردني من مفهومي المغلق والذاتي المرجعية للانتماء؛ خلافاً لذلك، لا يمكننا فهم تلك الالتزامات التي تقيدنا عندما لا يوجد نمط واضح للانتماء وحيث يصبح تقارب الزمانيات شرط ذاكرة التجرد السياسي إضافة إلى القرار بإيقاف هذا التجرد.

هل يمكننا الآن أن نفكر في التحول الذي يحدث من الماضي إلى المستقبل؟ بالضبط لأنه لا يوجد قاسم مشترك بين الأفراد الأعضاء الجمعيين لهذه الإنسانية المشروطة، باستثناء ربما الحق غير المبرر في امتلاك الحقوق، الذي يتضمن حقاً محدداً في الانتماء وفي المكان، يمكننا فقط أن نبدأ بفهم هذه التعددية باختبار مجموعة من التماثلات التي ستفشل بشكل ثابت. في الحقيقة، بالضبط لأن تجربة تاريخية واحدة للتجرد لا تماثل تجربة أخرى، يبرز الحق في امتلاك الحقوق بشكل دائم بأشكال مختلفة ومن خلال عاميات مختلفة. إذا بدأنا بالافتراض المسبق أن معاناة جماعة واحدة هي مثل معاناة جماعة أخرى، فلا نكون قد جمعنا الجماعات في كتل موحدة مؤقتة فقط ـ وهكذا نكون قد زيفناها ـ بل نكون قد انطلقنا إلى شكل من بناء التماثل يفشل حتماً. إذ يتم ترسيخ خصوصية الجماعة على حساب تقلقلها الزماني والمكاني وتغايرها التكويني ولهدف جعلها مناسبة لأجل التعليل التماثلي. لكن التماثل يفشل لأن الخصوصيات تبرهن أنها عنيدة. إن معاناة شعب واحد لا تشبه بدقة معاناة شعب آخر، وهذا هو شرط خصوصية المعاناة بالنسبة لكليهما. بالفعل، لن يكون لدينا تماثل بينهما إذا لم تكن الأرضية لأجل التماثل مدمرة مسبقا. فإذا كانت الخصوصية تؤهل كل جماعة على حدة لأجل التماثل، فإنها أيضا تقضي على التماثل منذ البدء. وهذا يعني أن صنفاً آخر من العلاقة يجب أن يصاغ من أجل المشكلة قيد البحث، علاقة تقاوم الصعوبات الحتمية للترجمة.

إن العقبة التي تعيق التماثل تجعل تلك الخصوصية بسيطة وتصبح الشرط لأجل سيرورة التعميم. فمن خلال تطوير سلسلة من مثل هذه التماثلات المحطمة أو المستنزفة، فإن الافتراض المسبق الطائفي بأننا يمكننا أن نبدأ بـ«الجماعات» كنقطة

انطلاق لنا يلاقي نهايته، وعندئذ ينشأ الفعل المايز داخليا وخارجيا للتعميم كبديل واضح. قد نحاول التغلب على مثل هذه «الإخفاقات» باستنباط تماثلات أكثر كمالاً، أملاً في أن نتمكن من إنجاز أرضية مشتركة بهذه الطريقة («الحوار متعدد الثقافات» بهدف الإجماع الكامل أو التحليل البين قطاعي الذي يتم فيه تضمين كل عامل في الصورة النهائية). لكن مثل هذه الإجراءات تضيع بيت القصيد وهو أن التعددية تقتضي ضمناً التمايزات التي لا يمكن (ولا ينبغي) التغلب عليها من خلال تفسيرات إبستمولوجية أكثر عنفاً أو تماثلات أكثر تشذيبا. في الوقت نفسه، فإن توسيع الحقوق، وخصوصا حق التساكن على الأرض، يبرز كقضية جامعة تحكم أنطولوجيا اجتماعية لا يمكن مجانستها. مثل هذا الحق المعمِم يتعين أن ينتهك شروطه اللاعمومية؛ وإلا فإنه يفشل في أن يكون له أساس في التعددية.

تنشد أرندت شيئاً آخر غير المبادئ لتوحيد هذه التعددية؛ وتعترض بشكل واضح على أي مسعى لتجزئة هذه التعددية، رغم أنها، بالتعريف، متمايزة داخلياً. إن الفرق بين التجزئة والتمايز واضح: أن تتبرأ من جزء من هذه التعددية؛ أن تمنع إدخال هذا الجزء في جمعية البشر، وأن تنكر المكان على ذاك القسم من الإنسانية، هو شيء. وأن تعترف بالتماثلات المحبطة التي يتعين علينا أن نشق بها طريقنا سياسياً، هو شيء آخر. فالمعاناة الواحدة ليست هي نفس الأخرى. وفي الوقت نفسه، فإن أية معاناة وكل معاناة هي مرفوضة بالقدر نفسه، بفضل الطرد القسري وانعدام الدولة.

تبعا لبنيامين، إذا كان علينا أن نسمح لذاكرة الطرد أن تصدع سطح فقدان الذاكرة التاريخي وأن تعيد توجيهنا نحو الشروط غير المقبولة للاجئين عبر الزمن والسياق، فيجب أن يوجد تحول بلا تماثل، قطع زمن للزمن الآخر، الذي هو الزخم القومي المضاد للمسيحاني بمصطلحات بنيامين، وهو ما دعاه البعض علمانية مسيحانية ترتبط بشكل واضح بعمله عن الترجمة: كيف ينفذ زمن آخر إلى هذا الزمن، من خلال أي وعاء، ومن خلال أي انتقال؟ يخترق زمنٌ زمناً آخر بالتحديد عندما يكون ذاك الزمن الأول تاريخاً للاضطهاد معرضاً لخطر السقوط في النسيان. وهذا

ليس الشيء نفسه كما عملية التماثل؛ ولكنه ليس الشيء نفسه تماماً كما زمانية الرض. في الـرض لا ينتهـي الماضي أبـداً؛ في فقدان الذاكـرة التاريخي لم يوجد المـاضي أبداً، وتلك – أعني جملة «لم يوجد أبدا» – تصبح الشرط للحاضر. يمكن للمرء، بالطبع، أن يزعـم أن التواريـخ غير المعترف بها للاضطهاد لا يمكـن أن تكون أبداً جزءاً من الماضي، لكنها تسـتمر كأبعاد طيفية للزمن الحالي. هذا صحيح، طبعاً. لكن رغم أنه توجد رضات تاريخية تمتلك هذه الخصيصة، فما الذي يُخسر وما الذي يُربح باختزال تاريـخ الاضطهاد إلى خطاب الرض؟ رغم أن الـصراع من أجل تاريخ المضطهدين يـؤازر بالتأكيـد عن طريق الاعـتراف والعمل من خلال الـرض، في بعض الأحيان يسـتمر تاريـخ المضطهَدين في الأشـكال الحالية للاضطهاد ـ يحتـاج المرء فقط إلى أن يـدرس التاريخ المتكرر لمصـادرة الأرض من قبل دولة إسرائيـل. في هذه الحالات، ليـس مجـرد رض الطرد الكارثي للفلسـطينيين من بيوتهم في عـام 1948 هو الذي يجـب توثيقه فقط، بل الممارسـات المسـتمرة لمصـادرة الأرض التي تجعـل من الخطأ إحالة مثل هذه الممارسة إلى الماضي وحده.

كنـت أجـادل في أن إمكانيـة العلاقـة الأخلاقيـة ذاتهـا تعتمـد عـلى شرط محدد للتجريد من أنماط قومية للانتماء. إننا خارج أنفسنا، أمام أنفسنا، وفي مثل هذا النمط فقـط توجد فرصـة وجود من أجل آخر. في كتاب أطر الحرب (*Frames of War*)، اقترحـت أننـا نكون للتو في يدي الآخر قبل أن نتخذ أي قرار حول مع من نختار أن نسكن. هذه الطريقة لكون الواحد مقيداً بالآخر ليست بالضبط رابطة اجتماعية يتم دخولهـا عبر الإرادة الحرة والتعمد؛ إنها تسـبق العقد، تتـورط في التواكل، وغالبا ما تطمسـها تلك الأشكال من العقد الاجتماعي التي تفترض مسبقا وتعين أنطولوجيا للأفـراد الإراديـين. لهذا، فإننا حتى منذ البداية مقيـدون بأولئك الذين يكونون غير قابلين للتعريف فوراً كجزء من «مشـترك المرء»، الفرد، أو الأفراد، الذين لم نعرفهم أبـدا، الذيـن قد تكون أسـماؤهم من الصعـب تذكرها أو لفظها، الذين يعيشـون في المعاجـم المختلفة لكل يـوم. إذا قبلنا هذا الصنف من الـشرط الأنطولوجي، عندئذ يكـون تدمـير الآخر هو تدمير حياتي أنا، ذاك المعنى مـن حياتي الذي هو على الدوام

حياة اجتماعية. وهذا لا يعني أنني إذا دمرت الآخر، تزداد الفرص في أنني أنا ذاتي سأدمَّر (رغم أن هذا يبدو منطقياً كحساب). بيت القصيد بالأحرى هو أن هذه الذاتية نفسها تكون مقيدة بما ندعوه الآخر بطرق لا تسمح لي بممايزة قيمة مثابرتي عن قيمة مثابرة أي آخرين.[1] قد يكون هذا شرطنا المشترك، المتصور وجودياً، أقل مما هو شرطنا المتقارب ـ شرط القرب، التجاور، التقابل، أن تكون مقاطَعاً ومكوناً من ذكرى توق ومعاناة شخص آخر، رغماً عن المرء ـ طرق تكون فيها مقيداً بالعلاقات المكانية والزمانية التي تعبر عن اللحظة الحالية. إن تاء التساكن لا يمكن التفكير بها ببساطة كجيرة مكانية: لا يوجد بيت بلا شيء متاخم، بلا خط يحدد ويربط أرضاً بأخرى ولذلك لا مجال للسكنى في أي مكان محدد بدون الخارج المعرف لفضاء السكن. إن تاء التساكن هي أيضاً الرابطة التي يعبر فيها تمفصل الزمانيات المتقاربة عن الزمن الحاضر الحالي. ليس زمناً ينفي فيه تاريخ معاناة تاريخ معاناة أخرى، لكن عندما يظل ممكنا أن يقدم تاريخ معاناة الشروط للتناغم مع تاريخ آخر كهذا وأنه مهما تكن الصلات المقامة يسير عبر صعوبة الترجمة. بإيجاز، يقتضي التساكن ضمناً تأكيداً على أن شرط حياة المرء الخاصة في حياة آخر حيث توجد تبعية وتمايز وتقارب وعنف؛ هذا ما نجده في بعض الطرق في العلاقة بين أرضين، كإسرائيل وفلسطين، بما أنهما متصلتان بشكل لا فكاك منه، بلا عقد ملزم، بلا اتفاق متبادل، لكن بشكل يتعذر اجتنابه. لذلك يبرز السؤال: أية التزامات تشتق من هذه التبعية، والتجاور، والقرب، التي تعرف الآن كل جماعة سكانية، التي تعرض كل طرف على حدة للخوف من التدمير، والتي، كما نعرف، تحرض أحيانا النزعة التدميرية؟ كيف نفهم مثل هذه الروابط، التي بدونها لا يستطيع السكان أن يعيشوا ولا أن يبقوا على قيد الحياة، وإلى أية التزامات مابعد قومية يمكن أن تؤدي؟

عملياً، أعتقد أن أياً من هذه الآراء لا يمكن فصله عن نقد المشروع المتواصل والعنيف للاستعمار الاستيطاني الذي يشكل الصهيونية السياسية. إن ممارسة التذكر بالمعنى البنياميني يمكن أن تؤدي إلى مفهوم جديد للمواطنة، أساس تكويني

---

(1) انظر المقدمة في كتابي أطر الحرب: متى تكون الحياة جديرة بالحزن؟ (لندن، فرسو، 2009).

جديد لتلك المنطقة، إعادة نظر بالثنائية القومية في ضوء التعقيد العرقي والديني لكلا السكانين اليهود والفلسطينيين، إعادة تنظيم جذرية لتقسيمات الأرض وتخصيصات الملكية اللاشرعية، وحتى حد أدنى من مفهوم التغاير الثقافي يمتد إلى السكان برمتهم، وتحميه حقوق المواطنة بدل أن تنكره. الآن قد يجادل المرء ضد كل هذه المقترحات في أنها غير مناسبة لأن تقال علناً، أنها تحمل مخاطرة أكثر مما ينبغي، أن المساواة ستكون سيئة لليهود، أن الديمقراطية سوف تذكي نار اللاسامية، وأن ذاك التساكن سيهدد الحياة اليهودية بالتدمير. لكن ربما يمكن النطق بهذه الردود فقط على شرط أن نفشل في تذكر ما الذي يعنيه اليهودي أو أننا لم نفكر بشكل دقيق بما يكفي في كل التعديلات الممكنة لعبارة «لن يتكرر أبداً» («never again»)؛ التذكر في النهاية لا يقصر نفسه على معاناتي أو معاناة شعبي وحده. إن القيد على ما يمكن تذكره يفرض في الحاضر من خلال ما يمكن أن يقال وما يمكن أن يُسمع، الحدود على المسموع والملموس التي تؤلف بشكل محتمل أي مجال عام. لأن اختراق التذكر إلى ذاك المجال العام هي طريقة واحدة لكي يدخل الدين، ربما، إلى الحياة العامة. السياسة، اليهودية وغير اليهودية، في الواقع غير مقيدة بتلك الثنائية، وتمتد في الواقع، كما يجب، إلى حقل تمايز مفتوح لا يتضمنه التعميم الذي يدعمه. هذه السياسة من الممكن عندئذ أن تبرز باسم التذكر، من الطرد وضده، باتجاه ما يمكن بعد أن تسمى عدالة.

حنة أرندت ونهاية الدولة القومية

لم يكن من السهل أبداً تصنيف حنة أرندت وهذا ربما يتعلق جزئياً بانتقادها المتواصل للمقولات المستقرة في كتاباتها السياسية في الثلاثينيات والأربعينيات. ثمة سلسلة من التقسيمات التي سعت إلى التملص منها وإعادة مفهمتها في تفكيرها السياسي المبكر. تشمل هذه السلسلة، على سبيل المثال، الاختلافات المزعومة بين الصهيونية والنزعة الاستيعابية، والصهيونية واللاسامية، والدولة القومية وحقوق الإنسان، وحتى المواقف القطبية لليسار واليمين ضمن الطيف السياسي.

كانت منهمكة في نوع خاص جداً من الممارسة النقدية، ممارسة سعت إلى التشديد على المفارقات السياسية للدولة القومية. إذا كانت الدولة القومية تؤمن حقوق المواطنين، مثلا، فهي بالتأكيد ضرورة؛ لكن إذا كانت الدولة القومية تعتمد على النزعة القومية وتنتج على نحو ثابت أعداداً ضخمة من الناس بلا دولة، فثمة حاجة واضحة لمعارضتها. وإذا عورضت الدولة القومية، عندئذ، فما الذي يفيد، إن وجد، كبديل؟ تشير أرندت على نحو متباين إلى أنماط «انتماء» وإلى تصورات لـ «نظام الحكم» لا يمكن اختزالها إلى فكرة الدولة القومية. حتى إنها تشير، في كتاباتها المبكرة، إلى فكرة «أمة» يمكن فصلها عن كل من الدولة والأرض. وهكذا يمكننا أن نسأل: هل تحسم الجواب على سؤال ما إذا كان ثمة نهاية للدولة القومية؟ أم أنها تزعزع فقط عدداً من الفرضيات حول الحياة السياسية عندما تحاول أن تقارب هذه المشكلة وتتملص منها؟

دعونا ندرس اقتباسين يدخلاننا في مواجهة نقدية مع نوع معين من الالتباس الذي يسم تفكيرها السياسي في هذا المضمار. فقد سئلت ذات مرة، هل أنت محافظة؟ هل أنت ليبرالية؟ فأجابت بهذه الطريقة:

> لا أدري. أنا حقاً لا أدري ولم أكن أدري قط. وأعتقد أنني لم يكن لدي مثل هذا الموقف البتة. أنت تعرف أن اليسار يعتقد أنني محافظة، والمحافظون يعتقدون أنني يسارية أو خارجة على الجماعة أو الله يعلم ماذا. ويجب علي أن أقول إنني لم يكن بمقدوري أن أكون أقل اكتراثاً. لا أعتقد أن المسائل الحقيقية لهذا القرن ستحظى بأي نوع من الإضاءة عن طريق شيء من هذا القبيل.[1]

الاقتباس الثاني يوضح أكثر موضع الرهان في رفضها لنوع معين من التموضع في موقع سياسي، ضمن طيف اليمين واليسار اللذين يتصارع في الواقع معهما.

(1) «حنة أرندت عن حنة أرندت» في ملفين آ. هيل (محرر)، حنة أرندت: استعادة العالم العمومي (نيويورك: مطبعة القديس مارتن، 1979)، 333 – 4.

يظهر ذلك في سياق مراسلة مع جرشوم شولم [الذي أتيت على ذكره في الفصل الأول] عام 1963. الاقتباس معروف إلى حد ما، لكنه برأيي غير مفهوم جيدا إلى أقصى درجة. والخلفية هي أن أرندت قد اتخذت موقفين علنيين على الأقل أضجرا شولم. أحدهما ذو صلة بانتقادها لتأسيس دولة إسرائيل في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. أما الآخر فكان نشرها كتابها آيخمان في القدس ودفاعها عنه عام 1963. عبارتها «تفاهة الشر» أغضبت أعضاء كثرًا من الجالية اليهودية الذين ظنوا أن الوصف يرفض الشر الاستثنائي الذي مورس في المعسكرات، وقلقوا من أن صياغتها تخاطر بتتفيه فهمنا للإبادة الكارثية لأكثر من ستة ملايين يهودي من قبل نظام الإبادة الجماعية النازي.

يدعو شولم أرندت «بلا قلب» بسبب انتقاد السياسة اليهودية في ذاك الوقت، مقترحاً أن يُقرأ النقد الذي شنته كدليل على فشل الحب. كان نص أرندت مثيراً للجدل، بالطبع، بناء على عدد من الروايات. فقد وجد هناك من اعتقدوا أنها أخطأت وصف التاريخ ذي الصلة بالمحاكمات، بما في ذلك تاريخ المقاومة اليهودية في ظل الفاشية، وأولئك الذين أرادوها أن تسمي وتحلل آيخمان نفسه كرمز للشر. على كل، تحاول روايتها لتلك المحاكمات أن تفضح زيف التأملات حول الدوافع السايكولوجية باعتبارها ذات صلة بالأحكام التي تخدم العدالة. ورغم أنها اتفقت مع القرار النهائي للمحكمة الإسرائيلية بأن آيخمان مذنب ويستحق عقوبة الموت، فقد احتجت على الوقائع والأسس التي بني عليها الحكم في النهاية. اعترض البعض على نقدها العلني للمحكمة الإسرائيلية، مجادلين في أنه من غير اللائق وفي غير أوانه انتقاد المؤسسات السياسية الإسرائيلية. أراد آخرون منها أن تنتهز فرصة المحاكمة لشن إدانة أقوى لمعاداة السامية. فأن ترى آيخمان شخصا وصوليا، مشوشاً، وعلى غير المتوقع «مبتهجا» بمختلف ترجمات عمله الشائن، فشل في إرضاء أولئك الذين سعوا إلى أن يجدوا في دوافعه التتويج المنطقي لقرون من العداء للسامية، الذي انعكس في سياسات «الحل النهائي» الهادف إلى الإبادة التامة لليهود.

رفضت أرندت كل هذه التفسيرات (بما في ذلك البنى السايكولوجية الأخرى مثل «الذنب الجماعي») لكي تثبت (أ) أن «المرء لا يمكنه أن يستخلص أي عمق شرير أو شيطاني من آيخمان»، وإذا كان بهذا المعنى «تافها»، فهو ليس لهذا السبب «مبتذلا»؛ و(ب) أن تفسيرات عمله على أساس «الشروحات الأعمق» هي موضع خلاف، لكن ما «ليس موضع خلاف هو أن لا إجراء قضائياً سيكون ممكناً على أساسها». (آيخمان في القدس، ص: 290).

[كما ذكر في الفصل الأول] استمر شولم في نقده بالتكذيب الشهير لدوافع أرندت الخاصة، متهماً إياها بالمجيء من اليسار الألماني وعدم حب الشعب اليهودي. فردت بالتعليق بأن حبها هو للأشخاص وليس للشعب.

إن أرندت تخلو بشكل ملحوظ من شفقة معينة في ردها، لكن لماذا؟ هل نعرف ماذا يعني أنها كانت يهودية بطبيعة الحال، خارج السجال أو الجدال؟ هل كانت تقول إنها يهودية بشكل اسمي فقط: مسألة وراثة جينية أو تركة تاريخية أو مزيج من الاثنتين؟ هل كانت تقول إنها سوسيولوجياً في موقع اليهودي؟ رداً على تسمية شولم لها بأنها «ابنة الشعب اليهودي»، تكتب أرندت قائلة، «لم أدع أنني أي شيء آخر أو أنني بأي سبيل من السبل غير ما أنا، ولم أشعر بما يغريني في ذاك الاتجاه. سيكون ذلك شبيها بالقول إنني كنت رجلًا وليس امرأة - أي مجنونة نوعا ما» (كتابات يهودية، 466). وتتابع لتسمي «كوني يهودية» «حقيقة لا خلاف حولها في حياتي»، وتضيف: «ثمة شيء من الامتنان الأساس لكل شيء كما هو؛ لما هو معطى وليس مصنوعاً، لما هو «طبيعة» (physei) وليس ناموسا/ قانونا/ عقلا/ ثقافة (nomos)» (كتابات يهودية، 466). الجدير بالملاحظة هنا هو أن كونها امرأة ويهودية هو جزء من الطبيعة، ولذلك فهو مشكل طبيعياً بدلا من كونه جزءاً من أي نظام ثقافي أو ممارسة ثقافية. لكن هل هي تغالي في الحالة؟

بعبارة أخرى، هل هاتان المقولتان مفترضتان أم مصنعتان، وهل يوجد «صنع» لما هو «مفترض» يعقد التمييز الظاهر بين الطبيعة والناموس؟ رغم كل شيء،

يمكن للمرء أن يرفض هاتين المقولتين، فيتبرأ من اليهودية أو يغير الجنس، أو يمكنه أن يؤكدهما في شكل من العرفان بالجميل، كما تزعم أرندت أنها تفعل. لكن حقيقة أن المرء يمكن أن يكون غير ممتن أوغير سعيد بأي من هاتين المقولتين الخاصتين توحي بأن كيفية مقاربة المرء للمقولة تصبح مركزية لأهميتها. نتيجة لذلك، ينشأ التباس بين الطبيعة والناموس، موحياً بأن من غير الممكن دوما تحقيق استقرار التمييز بين الاثنتين. ما يهم هو أن نفهم أنها تدافع عن نفسها ليس في قاعة محكمة بل في رسالة موجهة إلى شولم الذي نصب نفسه، باتهامه، ممثلا عن «الشعب اليهودي». توسعا في المفهوم الذي تكون به يهودية، تعلن أرندت بشكل ثابت عن يهوديتها وتعينها بطريقة محددة. يمكننا أن نقرأ الرسالة بوصفها مثالاً كهذا على تكوين الذات الاستطرادي، إذا شئتم. بهذه الطريقة يبدو من المهم أن نفهم أن أرندت، بكتابة هذه الرسالة، كما في منشوراتها على مدى عقدي الأربعينيات والخمسينيات، إنما تقدم نفسها كيهودية يمكنها أن تتخذ هذا الموقف. سيكون من الصعب قراءة ردها على شولم بوصفه شيئاً آخر سوى مسعى لفهم، أو تقديم تصور محدد، للطبيعة التي هي عليها. وإذا كانت تفعل ذلك، فالطبيعة تخضع لصياغة ثقافية.

بالفعل، يمكن للمرء أن يرى في مؤلفها كتابات يهودية (*Jewish Writings*) أن أرندت تتصارع، منذ الثلاثينيات حتى نهاية الستينيات، مع ما يعنيه أن تكون يهودية بدون إيمان ديني قوي ولماذا قد يكون من المهم أن نميز، كما تفعل هي، بين اليهودي العلماني واليهودي المندمج. رغم كل شيء، فهي تصنف نفسها بأنها يهودية، حتى إنها تعبر عن العرفان بالجميل لأجل تلك الحقيقة من حياتها ولذلك تأخذ مسافة عن الرؤية الاندماجية. ليست كل أشكال اليهودية العلمانية هي اندماجية. في مقالة مبكرة غير مكتملة حول «اللاسامية»، تعود في تاريخها إلى حوالي عام 1939، تجادل أرندت في أن كلا من الصهيونية والاندماجية تنشآن من دوغماتية مشتركة. ففي حين يعتقد الاستيعابيون أن اليهود ينتمون إلى الأمم التي تستضيفهم، يعتقد الصهيونيون أن اليهود يجب أن تكون لهم أمة، لأن كل أمة أخرى تُعرَّف بشكل مستقل عن أقلياتها اليهودية. أرندت تستنكر كليهما: «هذان كلاهما العيب نفسه، وكلاهما ينشآن

من خوف يهودي مشترك من الاعتراف بأنه توجد، وكانت توجد دوما، مصالح متشعبة بين اليهود وشرائح الشعب الذي يعيشون معه» (كتابات يهودية، 51). بالنسبة لأرندت، فإن استمرار «المصالح المتشعبة» لا يشكل مبرراً للاندماج أو الفصل. إن كلا الصهيونيين والاندماجيين «يحتفظان بتهمة الأجنبية» الموجهة ضد اليهود: يشير الاندماجيون إلى هذه الحالة الأجنبية ويسعون إلى تقويمها من خلال اكتساب الدخول إلى الأمة المضيفة كمواطنين كاملين، في حين يفترض الصهيونيون أنه لا يمكن أن يوجد أي مضيف أجنبي دائم للشعب اليهودي، بحيث إن العداء للسامية سوف يحل عليهم في أي ترتيب كهذا وإن إنشاء أمة يهودية تحديدا هو وحده الذي يمكنه أن يوفر الحماية والمكان. كلا الموقفين يشتركان بمنطق معين للأمة بدأت أرندت تشارك به، أولًا في استقصاءاتها في عقد الثلاثينيات في اللاسامية وتاريخ اليهود في أوروبة ومن ثم طوال عقد الأربعينيات في كتاباتها المنشورة في الصحيفة اليهودية الألمانية، أوفباو (*Aufbau*)، حول فلسطين وإسرائيل، وفي نقدها اللاذع للدولة القومية وإنتاج أشخاص بلا دولة في كتابها أصول الشمولية (*The Origins of Totalitarianism*) في أوائل الخمسينيات.

من الواضح أنه من الخطأ قراءة ردها على شولم بوصفه اعتناقاً للاندماجية. فقد كانت يهودية علمانية، لكن تلك العلمانية لم تحجب اليهودية؛ النزعة العلمانية قامت بوظيفتها، بالأحرى، كطريقة لتخصيص تلك اليهودية تاريخياً وحتى مقاومة الاستيعاب. الشكل اليهودي من العلمانية الذي انتمت إليه بالتالي خصوصي؛ فهي، على حد تعبيرها، عاشت في أعقاب إيمان مفقود معين (رغم أنها في عام 1935 امتدحت مارتن بوبر لتجديده القيم الدينية لليهودية). إن خبرتها بالفاشية الألمانية، وهجرتها القسرية إلى فرنسا في الثلاثينيات، وهروبها من معسكر الاعتقال في غورز، وهجرتها اللاحقة إلى الولايات المتحدة في عام 1941 شكلت منظوراً تاريخياً خاصاً حول اللاجئين ومن لا دولة لهم وترحيل وطرد أعداد كبيرة من الشعوب، وهو موقع جعلها ناقدة للنزعة القومية وعواطفها، وأطلق مجموعة من التأملات الغاضبة حول مكانة الدولة القومية.

إن عدم كونها قوموية لا يعني أنها لم تكن يهودية: على العكس، كان انتقادها محدداً للنزعة القومية التي انبثقت، جزئياً، من الوضع التاريخي للنفي والطرد. بالنسبة لها، لم تكن هذه مشكلة «يهودية» حصراً، بل يمكننا أن نرى أن هذا الاستنتاج ينشأ عن القدرة - وحتى الالتزام السياسي - على تحليل ومعارضة الترحيلات، والتهجيرات السكانية، وحالة انعدام الدولة - بطرق ترفض الروح القومية وأخلاقياتها. على هذا الأساس، إذاً، يمكن للمرء أن يفهم انتقادها لبعض أشكال الصهيونية والاندماجية. وبأخذ هذه التأملات في المقاييس التاريخية ليهوديتها في الذهن، دعوني أعود إلى الاسمانية الظاهرة في تعليقها الأخير إلى شولم، وهو أنها لا «تحب» اليهود ولا «تؤمن» بهم، بل «تنتمي» إليهم فحسب «كأمر واقع وخارج نطاق السجال أو الجدال». في هذه الجملة، كلمتا «حب» و«إيمان» توضعان بين علامتي اقتباس، لكنني أتساءل ما إذا كانت العمومية أيضاً، «اليهود»، هي ما تعترض عليها. رغم كل شيء، فقد قالت إنها لا تستطيع أن تحب شعباً، بل تحب أشخاصاً فقط (رغم أنها كتبت ذات مرة عن «حب العالم» بوصفه ممكناً وإلزامياً). فما الخطأ في فكرة حب شعب؟ في أواخر الثلاثينيات، جادلت أرندت في أن الجهود لـ «تحرير» اليهود في أوروبة القرن التاسع عشر قد تم استثمارها في «مصير» اليهود بأقل مما استثمرت في مبدأ تقدم معين: تقدم يتطلب أن يفكر باليهود كتجريد: «التحرير كان ينبغي أن يمتد ليس إلى اليهود الذين قد يعرفهم أو لا يعرفهم المرء، ليس إلى البائع المتجول المتواضع، أو إلى مقرض المبالغ الكبيرة من المال، بل إلى «اليهودي عموماً» (كتابات يهودية، 62).

مثلما كان ثمة يهود يُعتبرون استثنائيين، كموسى مندلسون (Moses Mendelsohn)، الذي بات يرمز إلى «اليهود عموما»، كذلك بات «اليهودي» يرمز إلى تقدم حقوق الإنسان. كان اليهودي المجرد يتطلب إقامة وتأمين تمييز بين اليهودي العادي واليهودي الاستثنائي. هذا التمييز، بدوره، شكل الأساس للاسامية تضع اليهودي العادي بشكل متساوق في قالب المفسد البغيض. قد نرى هنا صياغة معينة فصلت فيها التنويرية التقدمية المعارضة للاسامية المبدأ عن الأشخاص، مقدمة تشكيلا فصامياً محددا للمعارضة اللاسامية للاسامية. لقد

جادلت أرندت في أن « الشكل الكلاسيكي الذي طرحت فيه المسألة اليهودية في التنوير توفر للاسامية الكلاسيكية أساسها النظري» (كتابات يهودية، 64).

عندما ترفض أرندت أن تحب «الشعب اليهودي»، فإنها ترفض أن تشكل ارتباطا بتجريد خدم أغراضاً مشبوهة. هذه النسخة التي ولدها منطق تاريخي يفصل بإلحاح المبدأ المجردَ، «الشعب اليهودي»، عن التعددية الحية للكائنات التي يزعم أنه يمثلها، لا يمكنها سوى أن تعزز كلا من اللاسامية ومعارضيها خاطئي الرأي. يشمل «الشعب اليهودي» بشكل مفترض أولئك المحبوبين وأولئك الذين لا يُعرف معظمهم جيداً بما يكفي لتقرير مسألة محبوبيتهم. بأي حال، فكرة أن الحب يمكن إدامته لتجريد يدعى «الشعب اليهودي» تفترض مسبقاً منطقاً ينتمي، وفقاً لأرندت، إلى تاريخ اللاسامية، وهو سبب كاف لرفض الصيغة. مبدأ التجريد هذا هو الذي ترفضه في رفضها لغة شولم، إضافة إلى نزعته القوموية. إن دحض شولم هو إشكالي بشكل خاص هنا نظراً إلى أنه يكتب من إسرائيل في عام 1963 ويعترض على رواية أرندت القاسية تماماً لإجراءات المحكمة الإسرائيلية في محاكمة آيخمان. لذلك فهو لا يتهمها فقط بعدم حب الشعب اليهودي، لكنه يفترض مسبقاً أن إسرائيل ومحاكمها ـ وربما أيضاً استراتيجياتها للشيطنة ـ «تمثل» بشكل شرعي أولئك الناس. فعلياً، شولم يستبعد اليهودي الشتاتي أو اللاصهيوني ـ عدد سكان ضخماً نوعاً ما يصدف أن يشمل أرندت نفسها ـ من «الشعب اليهودي» الذي يكتب باسمه.

أرندت نفسها ليست أقل تعقيداً. رغم زعمها في عام 1963 أن كونها يهودية هو ببساطة شيء معطى ولا خلاف حوله، كانت قبلئذ قد عارضت الذين «يعلنون أنفسهم بغطرسة أنهم فوق الصلات بالأمم». هل اليهودية، إذن، حقيقة وجود أم نمط قومي من الانتماء؟ لقد جادلت أيضاً في أن المرء إذا هوجم كيهودي، فيجب عليه أن يصد الهجوم كيهودي (رغم أنها نبذت الصيغة السارترية التي كانت تعتقد أن اللاسامية أنتجت اليهودي). نتيجة لذلك، حتى لو أن كون المرء يهودياً مسألة «طبيعة»، فإنها لا تجيز الاندماج أو الفردانية. لكن هل يمكن أن تعني ضمناً الانتماء القومي؟ بالفعل، فهي تصف اليهود كأمة في كل مكان من كتاباتها في الثلاثينيات

والأربعينيات. وفقاً لأرندت، كان المفتاح إلى التفكير في هذا النمط من الانتماء بطريقة ترفض النزعة القومية وتتملص من المنطق الجدلي السيء الذي يفرخ أمثلة مجردة، من جهة أولى، وتشويه سمعة تخصيصياً، من الجهة الأخرى، وكلاهما يدعمان الصيغ الكلاسيكية للاسامية. هل كان بإمكان أرندت أن تتكلم بالنيابة عن اليهود كأمة حتى عندما تعارض أشكالًا معينة من الصهيونية والقومية، وفي نهاية المطاف حتى عندما تعارض فكرة دولة قومية يهودية؟

فيما يتعلق بالقومية اليهودية القائمة على فرضيات علمانية، فإنها تعارض بشكل واضح. هذا لا يعني أنها تريد نظام حكم قائماً على أسس دينية أيضاً. لكي يكون عادلاً، على أي نظام حكم أن يوسع المساواة ليشمل المواطنين كافة والقوميات كافة: ذاك بطرق كثيرة هو الدرس الذي تتعلمه من معارضة الفاشية الألمانية واقتفاء الأنماط المتكررة الحدوث من اللادولة في القرن العشرين. إنها تقلق بشكل صريح من انحدار اليهودية من مجموعة معتقدات دينية إلى هوية سياسية قومية. تكتب آرندت:

> أولئك اليهود الذين لم يعودوا يؤمنون بإلههم بطريقة تقليدية لكنهم يستمرون في اعتبار أنفسهم «مختارين» بشكل أو بآخر، لا يمكن أن يقصدوا بذلك شيئا آخر سوى أنهم بالطبيعة أكثر حكمة أو أكثر تمردا أو أكثر ملحا من الأرض. وهذا سيكون، كيفما فتلته وأدرته كما تشاء، ليس سوى نسخة من الخرافة العنصرية. (كتابات يهودية، 162).

تزعم في إحدى المحطات أن «بؤسنا القومي» قد نجم عن «انهيار حركة شبطاي تسيفي(*). منذئذ أعلنا عن وجودنا في حد ذاته ـ بلا أي مضمون قومي أو عادة أي

(*) شبطاي تسيفي [1675 - 1626 (Shabbetai Tzevi)]: حاخام وقبالي سفاردي ولد في تركيا وجمع أتباعا كثرًا بعد ادعائه أنه المسيح المنتظر فحاكمته الدولة العثمانية بتهمة تشويه الدين اليهودي وإثارة الفتنة. أسلم، اتقاء حكم الإعدام، وأقنع الكثير من أتباعه بالإسلام، وصاروا يعرفون في التركية باسم «دونمك»، أي «المهتدون» إلى دين الحق و«المرتدون»عن دينهم.

مضمون ديني ـ كشيء ذي قيمة». (كتابات يهودية، 137).[1] رغم أنها تفهم بشكل واضح النضال من أجل البقاء بوصفه لا غنى عنه لمصير اليهود في القرن العشرين، فإنها لا تقبل بفكرة أن «البقاء ذاته» صادر مثل العدالة أو المساواة أو الحرية. إن السياسة الملتزمة بهذه المعايير الأخيرة تقطع تلك الروابط القومية التي يعتمد تحققها على مسألة البقاء ويتجاوزها.

إذا كانت أرندت ترفض التمثل والفردانية على حد سواء، وتعبرعن شكية تجاه من يعتبرون أنفسهم بعيدين عن كل مفاهيم الأمة، فكيف لنا أن نفهم، بلغتها، بأي معنى يكون اليهود أمة وما إذا كان بمقدورهم أن يكونوا أمة بلا نزعة قومية وبلا دولة قومية؟ في أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات كانت أرندت تعتقد بأن اليهود يمكن أن يصبحوا أمة بين الأمم، جزءاً من أوروبة متحدة؛ إذ تخيلت أن كل الأمم الأوروبية التي كانت تكافح ضد الفاشية يمكنها أن تتحالف بعضها مع بعض، وأن اليهود يمكن أن يكون لهم جيشهم الخاص بهم الذي سيكافح ضد الفاشية بالتحالف مع الجيوش الأوروبية الأخرى. جادلت آنذاك دفاعاً عن أمة بلا أرض (وهو موقف نموذجي للآراء الصهيونية الثقافية المبكرة) لا معنى لها إلا في شكل اتحادي فيدرالي، أمة سيتم تعريفها بتعدديتها التكوينية. هذا الموقف قادها إلى تفضيل اقتراح دولة يهودية ـ عربية فيدرالية في مكان إسرائيل كدولة قائمة على السيادة اليهودية. في رؤيتها لعام 1943، «لا يمكن إنقاذ فلسطين كوطن قومي لليهود إلا إذا اندمجت في اتحاد فيدرالي» (كتابات يهودية، 19).

لكنها، في الكفاح ضد الفاشية الألمانية، اعتقدت أن المساواة يجب أن توجد بين الأمم المناضلة من أجل الحرية وضد الفاشية. ورغم أن هذا حل سياسي علماني، فإنها تعلن عن المبرر لتنظيم سياسي كهذا بالرجوع إلى أمثولة دينية من داخل اليهودية. إذ تكتب: «إننا، كيهود، نريد أن نقاتل من أجل حرية الشعب اليهودي لأنني إذا لم أكن

(1) انظر جاكلين روز، مسألة صهيون (برينستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 2005)، من أجل رأي معاكس. تربط روز الحركة المسيحانية بالسعي الصهيوني وراء الكارثة العسكرية المتكررة. سؤالي هو ما إذا كان بمقدور المسيحاني أن يخلق موقفاً عسكرياً مضاداً.

لصالـح نفـسي - فمن سـيكون لصالحي؟ وكأوروبيـين نريد أن نقاتل مـن أجل حرية أوروبـة، لأننـي 'إذا كنت لصالح نفسي فقـط - فمن أكون» (كتابـات يهودية، 142). هذا السـؤال الأخير، كما ذكرت سـابقا، هو السؤال الشهير لهيلل، المعلق اليهودي من القرن الأول ميلادي. مما يثير الاهتمام، أنها لا تستعمل ذاك الاقتباس عندما تكتب إلى شـولم، لكن أليس ربما موجوداً، يسـكن الرد؟ في معارضتها لشولم، ترفض أرندت أن تقـدم صياغة دينية لهويتهـا الخاصة. لكن هنا، وفي أماكن أخرى، على سـبيل المثال في مناقشتها للغفران في كتاب الشرط الإنساني (*The Human Condition*)، تتكل على التراث الديني اليهودي لصياغة المبادئ السياسـية التي تنظم الحقل العلماني للسياسـة (وهـذا شيء غير إقامة سياسـة علمانية عـلى مبادئ دينية). ربما يمكننـا أن نميز النزعة الأخلاقيـة التـي نجدها لـدى هيلل في الكلمات التي تسـتعملها: «هـذا الحب لليهود سـيبدو لي، بما أنني أنا نفسي يهودية، شـيئاً مشبوهاً نوعاً ما. لا يمكنني أن أحب نفسي أو أي شيء أعـرف أنـه جزء لا يتجزأ من شـخصي». ثم مرة أخـرى، في قولها «والآن هذا الشعب يؤمن فقط بنفسه؟ أي خير يمكن أن يتمخض عن ذلك؟» لا يمكنها أن تكون لنفسـها فقط، لأنها عندئذ من سـتكون؟ لكن إذا لم تكن لنفسـها، فمن سيكون لهـا؟ مهـما كان البقاء مهما، فإنه ليس هدف الحياة الأخلاقيـة. يجب على المرء أن يكون مـن أجل شيء آخر غير بقائـه الخاص، مع أنه، يمكن لنا أن نفـترض، لا يمكن للمرء أن يسـتمر في كونه من أجل أي شيء (وهكذا يعيش بشـكل أخلاقي) بلا بقاء أيضا. وكيِـمَة مكونة لذاك البقاء، الذي لا تسـتطيع، أو لا تريد، إنـكاره، هو يهوديتها. من هنـا، يمكننا أن نجـادل في أنها، كيهودية، يجب عليها أن تكون من أجل شيء ليس هو ذاتها.

إن طريقة أرندت في مفاوضة هذا الموقع للانتماء والالتزام بالآخرين لا تنجو من صيغة المفارقة. فردها على شولم لا يثبت مكانتها بدقة كيهودية متمثّلة، بل بالأحرى كواحـدة مهمتهـا النقدية هي أن تعارض تجريد الشـعب اليهـودي الذي دعم نزعة التمثـل والاندمـاج، والنزعة القومية الصهيونية، ومعاداة السـامية على حد سـواء. عـلاوة على ذلك، فإنها تنشـد اللجوء إلى حس الانتماء للعـالم غير اليهودي، انتماء لا

هو تماه جذري ولا هو تمايز جذري ولذلك فإنه في الوقت نفسه يحفظ الاختلاف اليهودي ويقاوم نزعة الهوية اليهودية. اللايهودي المفضل الذي تضعه في ذهنها هو، بالطبع، الأوروبي، ورغم أنها ستبذل في وقت لاحق بعض الجهود في التفكير حول ما يمكن أن يعنيه «الانتماء» لليهود والعرب الذين يقطنون الأرض نفسها، فإن آراءها طوال هذه الفترة بقيت مركزية أوروبية بالتأكيد. «إننا ندخل هذه الحرب كشعب أوروبي»، كما ألحت في أواخر الثلاثينيات. لكن هذا يساوي، بالطبع، تحريف تاريخ اليهودية، تهميش السفارديم، اليهود المتحدرين من إسبانيا وشمال أفريقية، واستبعاد، مرة أخرى، المزراحيم، اليهود المتحدرين من البلدان العربية، أو اليهود العرب، أولئك الذين يحظون بذكر مختصر بوصفهم «يهودًا شرقيين»، في كتاب آيخمان في القدس[1]. بالفعل، إن هذه الفرضية المسبقة حول التفوق الثقافي لأوروبة تطغى على الكثير من كتاباتها اللاحقة وتصبح الأكثر وضوحا في انتقاداتها المفرطة لفرانتز فانون، وفضحها لزيف تعليم السواحلية في بيركلي، ونبذها لحركة القوة السوداء في الستينيات[2]. لكن ربما كان المثال الأكثر دراماتيكية على غطرستها الأوروبية يوجد في رسالة كتبتها إلى كارل ياسبرز (Karl Jaspers) في عام 1961 أثناء محاكمة آيخمان؛ فقد طورت تنميطاً عنصرياً لما كانت تراه:

> انطباعي الأول. في القمة، القضاة هم الأفضل في القضاء الألماني. تحتهم، رجال النيابة العامة المضايقون، إنهم غاليسيون، لكنهم يظلون أوروبيين. كل شيء منظم من قبل قوة بوليس تسبب لي الذعر، تتكلم العبرية فقط، وتبدو عربية. توجد بينهم بعض النماذج الوحشية بكل معنى الكلمة. لا يتبعون أي نظام. وفي الخارج، الرعاع الشرقيون، كما لو كان المرء في استنبول أو بلد نصف آسيوي آخر. بالإضافة إلى

(1) انظر الهامش 25 أدناه. انظر أمنون راتس ـ كراكوتسكين، «الثنائية القومية والهوية اليهودية: حنة أرندت ومسألة فلسطين» في: ستيفن إ. آشهايم، محرر، حنة أرندت في القدس (بركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2001)، 165 ـ 80، «الشعوبة اليهودية، «السياسة اليهودية» والمسؤولية السياسية ـ أرندت عن الصهيونية والتقسيات» (على ملف مع المؤلف).

(2) حنة أرندت، في العنف (نيويورك: هاركورت، برايس، 1969)، ص: 20، 67، 80، 18، 24، 65.

ذلك، وبشكل ظاهر جدا في القدس، يوجد يهود القفطان والسوالف المجعدة الذين يجعلون الشرق الأوسط مكانلا مستحيلا بالنسبة لكل الناس العاقلين هنا.[1]

من الواضح أن «الناس العاقلين» لا هم متدينون ولا هم عرب، وإشارتها إلى الرعاع الشرقيين تبين أن جزءاً من اعتراضها على إسرائيل له علاقة بالفكرة المهينة في أن اليهود الأوروبيين سوف يتموضعون في الشرق الأوسط، مختلطين مع اليهود العرب والسفارديين. لقد كان مفهوم أرندت لليهودية أوروبياً بشكل غالب، ورغم أنها جادلت في أنها لا تستطيع أن تحب سوى الأشخاص، وليس «الشعب»من أي نوع، سيكون من المثير للاهتمام أن نعرف ما إذا كان بمقدورها مع ذلك أن تكره «الشعب»ـ جامعة إياه كما فعلت في «رعاع شرقيين»، وما شابه[2]. إذا كان اليهود الأوروبيون مرتبطين بـ«العقلانية» وأولئك المتحدرون من الثقافة العربية «يتبعون أي نظام»، فإنها أقامت بشكل غير مقصود توازياً بين آيخمان، الذي تتهمه أيضا باتباع أي نظام، وبين اليهود غير الأوروبيين الذين تواجههم عن بعد في محاكمة القدس. كلاهما خارج ثقافة العقل الافتراضية، ومع ذلك فإن آيخمان هو، بشكل واضح جداً، ألماني وأوروبي.

هذا الربط اللاواعي ربما بين اليهودي العربي وآيخمان يكشف عن خط صدع خطير في تفكير أرندت. ثمة نوع معين من اليهودي لا تحبه (العربي) ونوع معين من الألماني لا تحبه (النازي). فإذا وقع كلاهما خارج مجال العقل واتبعا أي نظام بدافع الطاعة العمياء، عندئذ فإن أياً منهما لن يفكر بشكل سليم. يبدو أن التفكير السليم

(1) أرندت إلى ياسبرز، الرسالة 285 (13 نيسان 1961)، في: حنة أرندت وكارل ياسبرز، مراسلات، 1926 ـ 1969، تحرير لوتـه كولـر وهانـز سانر، ترجمة روبـرت كيمـبر وريتا كيمـبر (نيويورك: هاركورت برايس جوفانوفيتش، 1992)، ص: 434 ـ 6.

(2) انظر راتس ـ كراكوتسكين، «الشعوبية اليهودية». انظر أيضاً: آن نورتون، «قلب الظلام: أفريقية والأميركيون الأفارقة في كتابات حنة أرنـدت»، في: بوني هونيغ (تحرير)، تفسيرات نسوية لحنة أرندت (يونيفرسيتي بارك: مطبعة جامعة ولاية بنسلفانيا، 1995)، 247 ـ 62.

ينتمي إلى تلك المجموعة الفرعية من اليهودي والأوروبي، وهي يهودية ألمانية، رغم أن ذلك ربما لا يكون بشكل حصري. إن مركزية أرندت الأوروبية الطاغية (مركزية كان بإمكانها، تبعا لتوكفيل، أن تجد متسعا للشخصية النموذجية للثورة الأميركية)، يمكن النظر إليها كاستمرار لصلة يهودية ألمانية عبر عنها هرمان كوهن بالشكل الأكثر دراماتيكية. فقد أثارت مقالته [«الألمانية واليهودية» («Deutschtum and Judentum»)]، المنشورة في عام 1915، قضية أن اليهود ليسوا في الواقع بحاجة إلى وطن، نظراً إلى أنهم ينتمون أساساً إلى تعريف أوروبة[1]. كانت حجة كوهن موجهة ضد النسخ المبكرة من الصهيونية (المؤتمر الصهيوني الأول انعقد في بازل في عام 1897). لكنها أكدت أيضاً إيماناً كان يحمله بأن أوروبة المكان المناسب، وحتى الأكثر أماناً لليهود. بالطبع، باتت قراءة مقالة كوهن مؤلمة بشكل متزايد مع مرور الزمن، نظراً إلى أنه كان يؤمن بأن ألمانيا ستحمي اليهود من اللاسامية. وتحتفظ مقالته بإيمان لا يتزعزع بأن اليهودية والألمانية مترابطتان، وأنه من غير الممكن التفكير في نمط انتماء واحد دون الآخر. من الواضح أن كوهن أنكر الأدلة التاريخية على اللاسامية الألمانية، المتاحة في ذاك الوقت. لكن أوروبة، بالنسبة له، لم تكن الاسم لكل الظاهرات السوسيولوجية التي وجدت داخل أراضيها، بل لمثال، كانطي بشكل رئيسي، كان كوهن يربطه بالفلسفة الأخلاقية الألمانية. في الحقيقة، حاولت فلسفته الأخلاقية، المرتبطة بمدرسة ماربورغ الكانطية الجديدة، أن تصالح بعض مفاهيم العدالة الاجتماعية، المشتقة من مصادر لاهوتية يهودية، مع المبادئ الكونية المشتقة من كانط. فقد جادل كوهن بشكل صريح دفاعا عن زواج النزعة الإنسانية الألمانية والمسيحانية اليهودية، وهو اقتران كان يعتقد بأنه يثمر «دين العقل». رغم أنه كان يرى ألمانيا تغلق أبوابها في وجه اليهود الأوروبيين الشرقيين أثناء الحرب العالمية الأولى، وعارض ذلك علناً، فقد استمر في تقديم الولاء لثقافة كانت تكشف عن إشارات متزايدة على أنها لن تفشل في حماية اليهود فحسب، بل

(1) يمكن إيجاد ترجمة إنكليزية لمختارات من كتاب هرمان كوهن اليهودية والألمانية (Deutschtum und Judentum) في كتاب ايفا جوسب (تحرير وترجمة)، العقل والأمل: مختارات من الكتابات اليهودية لهرمان كوهن (نيويورك: مطبعة كلية الاتحاد العبري، 1997).

ستعرضهم للخطر بشكل أساسي. توفي كوهن في عام 1918، لذلك فإن ما شهده فعلًا كان اللاسامية الصاعدة في الخطاب العام وحصص الهجرة الضيقة بشكل متزايد. لكن يبقى من المؤلم أن نتأمل الرهان الذي راهن عليه وظن أن الآخرين سيراهنون عليه أيضاً.

بالطبع، يبدو أن الصهيونية تكسب المباراة، إذا تأملنا اعتناق كوهن المأساوي لألمانيا كوطن بوصفها البديل الوحيد. رغم أن هذا ليس المسار الذي سلكته أرندت في النهاية، ثمة مفكران يظلان قريبين. فهما يحتفظان بالإيمان بأوروبة، الذي هو في الواقع صنف غريب من المركزية الأوروبية، ومماهاة لما هو الأفضل في الثقافة الألمانية مع فلسفة كانط. في هذا السياق، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه في أثناء عهد هتلر، عندما كانت أرندت تساهم في صحافة الحرب في ألمانيا وفرنسا (حيث عاشت لفترة قصيرة قبل أن تغادر إلى مدينة نيويورك والمدرسة الجديدة في عام 1940)، جادلت دفاعاً عن وجود جيش يهودي. فقد طالبت بجيش يهودي سينضم إلى القتال ضد الاشتراكية القومية، وتخيلت أنه سيعمل بالتنسيق مع الجيوش الأوروبية الأخرى ـ كجزء من جماعة فيدرالية. إن اليهود، المتصورين كأمة، سيقاتلون إلى جانب الفرنسيين والهولنديين غير المتعاونين مع الاحتلال والإيطاليين المناهضين للفاشية. فمن جهة أولى، كان ملحوظاً أن أرندت فهمت الشعب اليهودي كأمة وبشكل خاص كأمة أوروبية. ومن الجهة الأخرى، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنها حتى هنا، أو ربما بدءا من هنا، تحاول توسيع مفهوم المقاومة الأممية والتعاون الذي لم يكن ماركسياً ولا كان يقوم على المفاهيم الليبرالية الكلاسيكية للفردانية.

يمكن للمرء أن يرى بوضوح كيف يسعى كل من أرندت وكوهن إلى حصر فكرة اليهودية بما هو أوروبي، الذي يصبح طريقة لإنكار وجود التراثات اليهودية اللاأوروبية وأهميتها. لكن، وهو الأهم، كلاهما ينظران إلى كانط كطريقة لتأمين الصلة الفكرية الأوروبية من أجل ثقافة يهودية «معقولة». سيتبين أن ذلك مهم في كتاب أرندت آيخمان في القدس عندما تعترض على تحالف آيخمان نفسه مع فلسفة كانط الأخلاقية [وهو موضوع سوف ندرسه في الفصل القادم].

على كل، يبدو أن مصاعب شولم مع أرندت لا علاقة لها بآرائها العنصرية حول الديموغرافية اليهودية في إسرائيل. فهو يثير ضمناً سؤال ما إذا كان عدم حبها الظاهر للشعب اليهودي يمكن أن يفسر انتقاداتها لتأسيس إسرائيل ورفضها دعم حقوقها المزعومة في السيادة اليهودية في الفترة الممتدة من 1944 إلى 1948. قد تبدو محاولات وضعها على «اليسار» مفهومة بهذا الخصوص، لكن مهما كان التناغم مع اليسار فهو جزئي فقط. كنا سنخطئ فهم الخط الذي تسعى إلى السير فيه لو تقبلنا ذاك التوضع بشكل أسهل مما ينبغي. على سبيل المثال، في نقد الدولة القومية الذي قدمته في كتابها أصول الشمولية، تعلن أرندت صراحة أن الدولة القومية الحديثة مرتبطة، عن طريق نوع من الضرورة، بإنتاج أعداد ضخمة من اللاجئين أو الأشخاص بلا دولة. من الناحية الأخرى، تسارع إلى انتقاد تلك الأشكال القائمة من التحالف الأممي، التي تسعى إلى تأمين حقوق الإنسان لمن لا دول لهم، بأنها عديمة الفائدة وعقيمة. إذ تقدم سجلاً طويلاً للجهود الأممية المحبطة لصياغة حقوق الإنسان وتأمينها وتعزيزها خارج إطار الدولة القومية (أصول الشمولية، ص: 267ـ302). وهذا ما قاد الكثير من قراء أرندت إلى استنتاج أن الدولة القومية حتمية، وأن علينا، إذا كنا نحرص على الحقوق، أن ننشئ ونبني ونحمي الدول القومية التي ستصوغ وتؤمن حقوق الإنسان الأساسية لكل ساكنيها.

لكن آراء كهذه تفشل في أن تأخذ على محمل الجد اقتراحاتها المتعلقة بأنظمة الحكم الفيدرالية، التي طورتها فيما يتعلق بأوروبة وفلسطين. وفقاً لذلك، يمكن للمرء أن يرى علاقة على درجة عالية من الالتباس بالصهيونية. ثمة مفارقة كبيرة في فكر أرندت السياسي في الثلاثينيات: فهي تجزم بأن الانتماء القومي هو قيمة مهمة وتؤمن بأن القومية تشكيل سياسي مؤذ ومميت. في أوائل الأربعينيات دعمت الهجرة اليهودية من أوروبة إلى فلسطين، لكن فقط على شرط أن يقاتل اليهود أيضاً من أجل الاعتراف بهم «كأمة» ضمن أوروبة. في عام 1935، امتدحت مارتن بوبر ومشروع الكيبوتزيم الاشتراكي، وبعد ذلك بعام آخر حذرت من الاعتقاد بأن الاحتلال اليهودي لفلسطين يمكن أن يعمل كحماية دائمة ضد اللاسامية. في

أوائل الأربعينيات، كتبت عدة افتتاحيات طالبت فيها بفصل فكرة الأمة عن فكرة الأرض. بناء على هذه الرؤية دافعت عن الاقتراح بإنشاء جيش يهودي وشنت انتقاداً شديد اللهجة لعلاقة الحكومة البريطانية «الملتبسة» باليهود، كما شهدت على ذلك الورقة البيضاء الشهيرة لعام 1939 التي حددت عدد اللاجئين اليهود المسموح لهم بالدخول إلى فلسطين[1]. في أواخر الثلاثينيات، مع ذلك، كتبت أيضاً أن «إفلاس الحركة الصهيونية الذي تسبب به واقع فلسطين هو في الوقت نفسه إفلاس أنظمة الحكم اليهودية المستقلة المعزولة» (كتابات يهودية، 59). في عام 1943 قلقت من اقتراح إقامة دولة ذات قوميتين في فلسطين لا يمكن الحفاظ عليها إلا بتعزيز اعتماد فلسطين على بريطانيا والقوى العظمى الأخرى، بما فيها الولايات المتحدة. في بعض الأحيان كانت تقلق بشكل فعلي أيضاً من أن الثنائية القومية لا يمكنها أن تعمل إلا لمنفعة السكان العرب وإلحاق الضرر باليهود. في عام 1944، جادلت بقوة في مقالة بعنوان «إعادة الاعتبار إلى الصهيونية»، بأن مخاطر إقامة دولة على مبادئ السيادة اليهودية لا يمكنها سوى أن تعزز مشكلة اللادولة التي أصبحت حادة بشكل متزايد في عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية (كتابات يهودية، 343-74). في أوائل الخمسينيات جادلت أرندت صراحة بأن إسرائيل قامت من خلال الاحتلال الاستعماري وبمساعدة القوى العظمى وعلى أساس شروط مواطنة كانت معادية للديمقراطية بشكل شامل. وإذا كانت قد قلقت، في الثلاثينيات، من أن يصبح اليهود بشكل متزايد بلا دولة، فقد تآلفت في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات مع طرد الفلسطينيين وطورت رواية أكثر شمولاً لانعدام الدولة.

---

(1) الورقة البيضاء هي وثيقة بريطانية نشرت في شهر أيار عام 1969 تدعو إلى إنشاء «وطن قومي يهودي» في فلسطين، لكنها ترفض التسليم بفكرة الحكم الذاتي اليهودي. فرضت الورقة قيودا على الهجرة اليهودية واكتساب الأرض في الإقليم وكانت تعتبر ضربة ضد التطلعات القومية الصهيونية. انظر رشيد خالدي، القفص الحديدي: قصة الكفاح الفلسطيني من أجل الدولة (بوسطن: بيكون، 2006)، 31 ـ 64.

في «إعادة التفكير في الصهيونية»، تعرض أرندت رواية تاريخية مثيرة للاهتمام لابتداء الصهيونية وتغيراتها في منتصف القرن العشرين. وتعلق هناك بأنه من العبث إقامة دولة يهودية في ما تدعوه «مجال مصلحة» القوى العظمى. فدولة كهذه ترزح تحت «وهم الأمة»، وكما تستنتج، «وحدها الحماقة تملي سياسة تثق بقوة امبراطورية بعيدة للحماية، في حين تبعد الإرادة الخيرة لجيرانها» (كتابات يهودية، 372). إنها، من ناحية أولى، متلهفة بشكل واضح لايجاد السبل لبقاء إسرائيل/ فلسطين وقلقة فعلاً من أن أسس الدولة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الدمار. إذ تكتب: «إذا تم الحصول على كومنولث يهودي في المستقبل القريب» (بمساعدة اليهود الأميركيين)

> وأعلن عنه ضد إرادة العرب ودون دعم الشعوب المتوسطية، فليس العون المالي فقط بل الدعم السياسي سيكون ضرورياً على مدى زمن طويل قادم. وقد يتبين أن ذلك مزعج جداً ليهود هذا البلد، الذين لا يملكون في النهاية أية قدرة على توجيه المصائر السياسية للشرق الأدنى. (كتابات يهودية، 373).

ما تعترض عليه أرندت في الدولة القومية هي النزعة القومية وتبعتها: النفي القسري لتلك القوميات التي لا يُعترف بها بوصفها الأمة الواحدة التي تعبر عنها الدولة. وبالنظر إلى أن الدول الحديثة تضم أعداداً متزايدة من القوميات، فإن تصور الدولة القومية لا يمكن إلا أن يكون خطيراً، كونه ينشد اصطفاف الأمة مع الدولة في طرد تلك القوميات التي لاتتطابق مع فكرة الأمة التي تحجيز الدولة. في «انحطاط حقوق الإنسان ونهاية الدولة القومية» (1951)، تجادل أرندت في أن قوة التجريد الشمولي للجماعات من قومياتها لا يمكن التصدي له بعقيدة حقوق الإنسان وأن تلك العقيدة تبقى في النهاية أداة ضعيفة. كما في كتاباتها المبكرة، تجد أرندت معظم هذه الاتفاقات عديمة الفائدة. إذا كان يتعين وجود حماية لحقوق الإنسان، فيجب إيجادها في سياق نظام الحكم. هذا النظام يجب أن يكون شيئاً آخر سوى الدولة القومية. إذا بنيت الدولة القومية على افتراضات قومية تشترط طرد أقليات قومية،

فإنها عندئذ تنتج الضعف الشديد للأشخاص عديمي الدولة ـ الذين يعتبرون أقليات محرومة من الحقوق الشرعية ـ وتعرضهم للاستغلال والعنف. بالفعل، تقدم أرندت كسبب لصعود الفاشية الأوروبية الزيادة الهائلة في عدد الشعوب عديمة الدولة بعد الحرب العالمية الأولى. فالنزعة القومية تطغى على حكم القانون، والجماعات السكانية الأقلوية تصبح عرضة التجريد من القومية والطرد والإبادة[1].

(1) تعارض أرندت بشكل واضح أية جهود من طرف خطاب حقوق الإنسان إلى التماس شرعيته في الطبيعة أو الحقوق الطبيعية. لكن من الخطأ القول إنه لا صلة لها بمثل هذه المواقف. ففي مقالتها «أفول حقوق الإنسان ونهاية الدولة القومية»، تبدو وكأنها تكتب ضد الذين يزعمون أن الدولة واشتراطاتها للمواطنة تؤلف مشكلة الحداثة. لكن هل يمكننا قول الشيء نفسه عن الدولة القومية؟ ماهو واضح أنها لا تكن أي تعاطف خاص مع جعل الطبيعة مثالا أعلى،على غرار ما يجده المرء في بعض نصوص عصر التنوير. كذلك تختلف مع فكرة أن المرء يمكن أن يجد في الطبيعة مبادئ المساواة والعدالة والحرية التي يمكن أن نحب رؤيتها في سياق الحياة السياسية. برأيها، إن الناس عديمي الدولة إنما يُردون بعنف إلى حالة الطبيعة حيث كانت توجد حمايات ولا حقوق، وحيث يكون من المستحيل الحفاظ على ما تدعوها «إنسانيتهم». إذا كان يتعين وجود ذات إنسانية، فيجب أن تُصنع في سياق الحياة السياسية، أن تصنع بشكل جماعي؛ إذ لا يمكن ان توجد حرية خارج الدولة- المدينة، خارج مجتمع سياسي تهيكله المساواة والحرية. بالطبع، يبدو أن للمساواة والحرية منزلة لا تعتمد اعتماداً كليا على الصياغات الطارئة والمشروطة التي تؤديها مختلف الدول، ويبدو أنهما تعتبران مبدأ وقاعدة في عملها، ما يجعلها تقف إلى جانب بعض منظري القانون الطبيعي. بالفعل، يبدو أن ثمة شيئًا من الباعث الغريزي للقانون الطبيعي الخالي من فرضية حالة الفطرة، لكن هذا تخمين للمتابعة في وقت آخر. ما هو واضح هنا هو أن إنسانية الكائنات البشرية لا تظهر إلى حيز الوجود إلا في سياق المجتمع السياسي وأن أولئك المستبعدين أو المطرودين أو في الواقع، المبادين يكونون محرومين من إنسانيتهم في اللحظة التي تعلق أو تدمر فيها حقوقهم في المواطنة.

إن عمليات الطرد الهائلة للسكان في القرن العشرين، برأيها، هي التي أبرزت هذا الوضع. تفتتح أرندت هذه المقالة بجعلنا نعرف أنه سيكون من «شبه المستحيل» أن نتخيل ما حدث في نهاية الحرب العالمية الأولى. إذ تصف هجرات الناس الذين «لم يكن مرحباً بهم في أي مكان ولم يتم استيعابهم وتمثلهم في أي مكان». تصف أيضاً وضعاً «بدأت فيه... الكراهية تلعب دوراً في الشؤون العامة في كل مكان»، « كراهية عامة غامضة لكل شخص ولكل شيء، دونما بؤرة لاهتمامها الانفعالي، دون وجود أحد لتحميله المسؤولية عن حالة الأمور». كما تصف أرندت، ضمن سياق أوروبة، ظهور جماعتين من الضحايا، عديمي الدولة والأقليات (أصول الشمولية، 268). كلتا الجماعتين كانتا محرومتين من حقوق المواطنة، وتستوطنان بشكل قلق وبشرعية مشروطة في بلدان مختلفة حيث كانتا تعتبران بشكل صريح غريبتين ولا تنتميان إلى الأمة. بذلك كان السكان مقسمين إلى أولئك الذين يتمتعون بحقوق قانونية كاملة وبالاعتراف بهم كمواطنين، وأولئك الذين كانوا محرومين من الحقوق الشرعية لكنهم يظلون تحت سلطة الدولة.

حكـم القانـون، الذي يفهم بوصفه شـيئا يجب أن يطبق على كل الناس بالتسـاوي، قـد أصبـح أقل أهمية مـن إرادة الأمة؛ في الوقت نفسـه، بدأت الأمـة، المُعَرَّفة عرقياً وإثنياً، تعامل عديمي الدولة كسـكان يجب إدارتهم والسـيطرة عليهم. هكذا قامت الدولـة بوظيفة لا يضبطها حكـم القانون وعلى حد تعبير أرندت، «أصبح الـتجريد من القومية سلاحاً قوياً للسياسة الشمولية». (أصول الشمولية، 269)

يمكننـا القـول إن هذه إحـدى الأهداف البلاغيـة للتجريد مـن القومية، إظهار أن حرمـان الجماعات مـن المواطنة ينتج صورة أولئك المحرومـين على أنهم جوهريا ليسـوا بشرا، وصورة لاإنسـانيتهم، منزلتهم كحثالة المجتمع، تفيد بشـكل معاكس في تبرير سياسـة نزع القومية عنهم. الشخص بلا دولة «خارج على القانون» تعريفا، ولذلك لا «يستحق» الحماية القانونية (أصول الشمولية، ص: 283). توضح أرندت أن حالـة انعـدام الدولة لم تكن مشـكلة يهودية حصراً، والذين رأوهـا بهذه الطريقة فشـلوا في فهـم أن اختزال القرن العشريـن «لليهود الألمان إلى أقليـة غير معترف بها في ألمانيا» وعمليات الطرد اللاحقة لليهود بوصفهم «شـعباً بلا دولة عبر الحدود»، ثم «إعادة جمعهم من كل مكان لكي يتم شـحنهم إلى معسـكرات الإبادة كان برهاناً بليغـاً لبقيـة العالم على كيف تتم في الواقـع «تصفية» كل المشـاكل المتعلقة بالأقليات وعديمي الدولة» (أصول الشمولية، ص: 290). نتيجة لذلك، تتابع أرندت القول، بشجاعة، يمكن لي أن أضيف:

> تبين بعـد الحرب أن المسـألة اليهودية، التي اعتبرت المسـألة الوحيدة غير القابلة للحل، قد حُلت بالفعل ـ أي باسـتعمار أرض ثم احتلالها ـ لكـن ذلـك لم يحـل لا مشـاكل الأقليـات ولا عديمـي الدولة. على العكـس، تقريبا مثـل كل أحداث قرننا الأخرى، لم ينتج حل المسـألة اليهودية سـوى فئـة جديدة من اللاجئين، العـرب، رافعاً بذلك عدد عديمـي الدولة وعديمي الحقوق بمقدار 700.000 إلى 800.000 نسمة أخرى. وما حدث في فلسطين ضمن أصغر أرض وبلغة مئات

الآلاف تكرر بعدئذ في الهند على نطاق كبير يشمل ملايين البشر.
(أصول الشمولية، ص: 290)

رغم أن أرندت في زمن النكبة لم يكن بإمكانها أن تعرف أن عدد الفلسطينيين المطرودين ربما تجاوز 900.000 وأن التعداد السكاني للأشخاص المطرودين سيزداد إلى 3.5 ملايين، فقد كانت متأكدة من أن أعمال الطرد مقدر لها أن تحدث عندما تبنى الدول على مبادئ الانتماء القومي. لهذا ألحت أرندت على نحو مثير للجدل على أن على المرء أن يفكر في مسألة اللاجئين وعديمي الدولة هذه كمشكلة متكررة متعلقة بالدول المتشكلة وفقا لنموذج الدولة القومية. قد يسأل المرء كيف يكون شكل الدولة التي لا تشبه الدول القومية، وما إذا كان من الممكن أن توجد دون أن تنتج التبعة الرهيبة للأعداد الضخمة من الأقليات بلا دولة، وما إذا كانت المشكلة بنيوية أم تاريخية أم الاثنتين معًا[1]. بعد أن تمارس انتقادها اللاذع للدولة القومية، تتركنا دون إشارة إلى ما يمكن أن تكونه الدولة أو نظام الحكم المنفصل عن الأمة، وما يمكن أن تكونه الأمة المنفصلة عن أرضها الإقليمية. ومع ذلك فهي تقدم لنا تعليقات قليلة حول «الاتحادات الفدرالية» التي توحي بأنها كانت تعتقد أن شيئاً مفيدا قد يأتي منها. في عام 1944، حذرت أرندت بشكل متبصر من أنه

(1) من المثير للاهتمام أنها عند هذه النقطة في «أفول حقوق الإنسان ونهاية الدولة القومية»، تلجأ أرندت إلى انتقاد مدمر نوعاً ما «لحقوق الإنسان» ـ لكم تبين أن هذا المبدأ عديم الفائدة وعقيم. ما كنت أود قوله هو أن أرندت تفند خطاب حقوق الإنسان لكونه ضعيفاً، لكنها تقدم إعادة فهم معين لتلك الحقوق، وتفعل ذلك عبر نوع من إعلانها الخاص بها، إعلان يمكننا أن نصفه بأنه خطاب قوي. وهذا لن يفاجئ أولئك الذين يعرفون ما الذي يتعين عليها قوله حول الأقوال الأفعال في كتاب الشرط الإنساني، حيث الكلام المقنع جزء من تعريف المجال السياسي نفسه. مع ذلك، يبقى السؤال هو من يمكنه ممارسة مثل هذه الحقوق، وكيف برأيها تنزع حدودد الإنسان. رغم أن المرء يقرأ المقالة كدفاع، إن لم تكن مرافعة، عن حقوق عديمي الدولة، فهي توضح أن عديمي الدولة هم أيضاً تهديد لما هو إنساني. في نهاية المقالة، فإن أولئك الذين بلا دولة، بمن فيهم، بشكل افتراضي، الفلسطينيون والباكستانيون، يهددون بأن يصبحوا قوة «بربرية» تهاجم الصرح الإنساني». عند هذه النقطة يبدو أن إسرائيل والهند تحدد موقعهما كدولتين قوميتين تؤمنان البعد «الإنساني» ولذلك يجب الدفاع عنهما ضد عديمي الدولة الذين أنتجتاهم بنفسيهما، وهذا يناقض ما تبدو أنها الحجة السائدة في المقالة، أي أن عديمي الدولة يمتلكون الحق في أن تكون لهم حقوق.

«حتى الأقلية اليهودية في فلسطين ـ لا بل، حتى تهجير كل عرب فلسطين ـ لن تغير بشكل جوهري وضعاً يجب فيه على اليهود إما أن يطلبوا الحماية من قوة خارجية ضد جيرانهم أو يتوصلوا إلى اتفاقية عمل مع جيرانهم». البديل، تكتب، هو «أن تصطدم المصالح اليهودية مع مصالح كل الشعوب المتوسطية الأخرى؛ لذلك بدلاً من «نزاع مأساوي» واحد سنواجه غداً نزاعات لا حل لها بقدر عدد الأمم المتوسطية (كتابات يهودية، 345).

في عام 1943، كتبت أرندت ضد الاقتراح من أجل دولة ثنائية القومية الذي دافع عنه آنذاك يهودا ماغنس ومارتن بوبر. إذ كانت تعتقد أن استخدامهما مصطلح فدرالية يسمي الدولة القومية بطريقة مختلفة. فقد كتبت: «إن استخدام مصطلح ‹اتحاد فدرالي› يقتل معناه الجديد والخلاق في المهد؛ يقتل فكرة أن الاتحاد ـ على النقيض من الأمة ـ يتكون من شعوب مختلفة ذات حقوق متساوية» (كتابات يهودية، 336). إذا كانت قلقة في عام 1943 من أن اليهود سيفوقهم مساكنوهم العرب عدداً ولن يحموهم، فإنها لا تراجع هذه الرؤية إلا بعد عام وذلك في مقالتها بعنوان «إعادة التفكير في الصهيونية»، حيث تقدم نقداً موسعاً لأشكال القومية التي تقوم عليها الصهيونية والتي تعززها وتوسعها. بعد الإقرار بأن اليهود يمتلكون مبرراً واهياً لكي يُسعدوا بأفول الدولة القومية أو النزعة القومية، تقدم النبوءة التالية: «المشكلة المتجددة لكيفية التنظيم سياسياً سوف تحل بتبني إما أشكال الإمبراطورية أو شكل الاتحادات الفدرالية». وتتابع قائلة:

> وحدها الأخيرة [الاتحادات الفدرالية] سوف تمنح الشعب اليهودي، مع الشعوب الصغيرة الأخرى، فرصة مناسبة بشكل معقول لأجل البقاء. أما الأولى فقد لا تكون ممكنة بدون إثارة العواطف الإمبريالية كبديل عن النزعة القومية التي فات زمنها والتي كانت فيما مضى المحرك الذي يدفع الناس. فليكن الله في عوننا إذا حدث ذلك. (كتابات يهودية، 371).

في عام 1948، بعد إجازة الأمم المتحدة إقامة دولة إسرائيل، تتنبأ أرندت:

> حتى لو كسب اليهود الحرب، فإن نهايتها ستشهد.... تدمير إنجازات الصهيونية.... اليهود «الظافرون» سيعيشون محاطين بسكان عرب معادين كلياً، معزولين داخل حدود مهددة دوماً، منهمكين في الدفاع عن النفس جسدياً إلى درجة ستطغى على كل الاهتمامات والنشاطات الأخرى. (كتابات يهودية، 396).

وتعود، في أثناء هذا العام نفسه، إلى موقف ماغنز، معلقة بأن التقسيم لا يمكن أن ينجح، وأن الحل الأفضل هو «دولة فيدرالية». فهذه الوصاية، تكتب، ستكون مؤلفة من «وحدات محلية صغيرة مؤلفة من اليهود والعرب تحت قيادة ضباط رفيعي الرتب من بلدان أعضاء في الأمم المتحدة ويمكن أن تصبح مدرسة مهمة لأجل الحكم الذاتي التعاوني في المستقبل». (كتابات يهودية، 400) إن مثل هذه الفيدرالية، برأيها، «سيتمتع بميزة منع إقامة سيادة سيكون الحق السيادي الوحيد لها هو الانتحار» (كتابات يهودية، 399).

إن فكرة الاتحاد هي بشكل واضح بديل عن الأفكار الراسخة حول السيادة في العلاقة بالدولة القومية. إذ يعتمد المفهوم الأخير على خطأ جسيم عندما يقرن مفهومين معاً: الدولة، التي يفترض بها أن تصون حكم القانون الذي سيحمي أي شخص وكل شخص بغض النظر عن قوميته؛ والأمة، التي تفهم كنمط من الانتماء يقوم على القومية ومن ثم تمارس الإقصاءات على أساس أولئك الذين ينتمون والذين لا ينتمون. لهذا السبب، عارضت فكرة أن تمتلك الدول القومية السيادة، وعارضت أيضاً تلك النسخ من السلطة الموحدة التي تمنح كل أمة عضوٍ سلطتها السيادية الخاصة بها. لم يكن القصد هو توزيع السيادة على أمم عديدة، بل إلغاء السيادة من خلال تصور تعددية موحدة يُجعل فيها القانون والسياسة مشتركين. لم تكن السيادة لتوزع بين «الأمم» الصغرى بل تشتت إلى تعددية ستكون غير قابلة للاختزال إلى قوميات متعددة. إن مثل هذا الاتحاد يلغي مفهوم السيادة كسلطة

موحدة ومطلقة ويتطلب نزع تفرد الأمة، لذلك يصبح من المستحيل حرفياً تماماً تصور الأمة أو أفعالها خارج سياق العمل الجماعي والمنسق. ليست المصالح القومية، كما تزعم، هي نفس المصالح المشتركة. يمكن للاتحاد أن يؤلف تعددية من الأمم، لكن لا يمكن لأية أمة أن تمتلك السيادة ضمن سياق نظام الحكم ذاك. الأمة، بالنسبة لها، في عام 1951، مجال انتماء، لكنها بالتأكيد ليست الأساس الشرعي للدولة. ونتيجة لذلك يمكن تخيل اليهود كـ «أمة» ضمن اتحاد (في أوروبة أو في الشرق الأوسط)، لكنها مقيدة بشكل من الحياة السياسية سوف يتطلب تقاسم السلطة والعمل المنسق وحل السيادة إلى سلطة تعددية والتزاماً بالمساواة عبر الروابط القومية. بهذه الطريقة، كان بإمكان أرندت أن تتصور اليهود كأمة فقط ما دامت المنزلة القومية لم تعطهم السلطة السيادية ليقرروا مع من يحكمون الدولة، أي، أمة بلا دولة قومية، أمة يمكنها أن تشكل مجال انتماء ضمن نظام حكم مبني كتعددية فيدرالية.

حينما كتبت أرندت أصول الشمولية في عام 1951، كانت لاتزال تؤكد على مشكلة اللادولة، مع أن كلًا من النسخة الأوروبية والفلسطينية من الاتحاد الفيدرالي سقطتا من قاموسها. ويظهر في مكانها تأكيد على «المصلحة المشتركة»، تصوغه بالمقابلة مع إطار حقوق إنسان يظل ملتزماً بأنطولوجيا فردانية. تستعرض أرندت سلسة إخفاقات وسمت تاريخ الاتفاقات الدولية وإعلانات حقوق الإنسان، مع أنه يبدو واضحاً أنها ليست مأخوذة كلياً بـ إعلان حقوق الإنسان. فهذه الإعلانات في النهاية دليل على التأملات الجماعية للبشر، بالجملة، الذين يخصون أنفسهم بهذه الحقوق ولذلك يؤكدونها ويعلنون عنها، ومن خلال سلطة ذاك الإعلان، يكرسونها كإنجازات إنسانية. كانت الفكرة هي أن إعلان حقوق الإنسان هو إقامة بعض الحماية ضد الأنظمة السياسية الاستبدادية. تلك الإعلانات لا يمكن ممارستها بشكل فعلي خارج سياق نظام حكم مؤسَّس على المصالح المشتركة، لكن هل هي عديمة الفائدة كليا؟ في الجزء الثاني من «أفول الدولة القومية وحقوق الإنسان»، تلخص أرندت ما تعتبرها شروطاً مسبقة ضرورية لوجود أية حقوق في المطلق.

وهذه الشروط المسبقة تتضمن المكان والانتماء السياسي. «يكون الحرمان الأساسي من حقوق الإنسان جلياً أولاً وقبل كل شيء،» تكتب أرندت، «في الحرمان من مكان ما في العالم يجعل الآراء مهمة والأفعال مؤثرة» (أصول الشمولية، 296). ويستتبع ذلك أنه في هذه الكتابة ومن خلالها تسعى أرندت إلى تصويب البلاغة الجوفاء لحقوق الإنسان ببسط الشروط التي يمكن تحتها للبلاغة السياسية أن تصبح وتبقى فعالة. فهي لا تقدم الشروط لأجل ممارسة خطاب فعال فقط، بل تستخدم خطاباً بشكل فعال ـ أو على الأقل تحاول ذلك. ورغم أنها لا تقول أبداً كيف تُربط بلاغتها الخاصة بنقد حقوق الإنسان الذي تقدمه، فإنها تستبدل بشكل فعال ذاك الخطاب بخطابها.

ما يعنيه هذا بالنسبة لمفهوم أرندت للمعنى الاجتماعي للإنسان على درجة من الأهمية. إذ ترى أرندت في النهاية أن كفاءتنا وممارستنا الحقيقية لحريتنا لا تنبعان من شخصيتنا الفردية، بل بالأحرى من شروط اجتماعية كالمكان والانتماء السياسي. هذه ليست مسألة إيجاد الكرامة الإنسانية داخل كل شخص، بل مسألة فهم الإنسان ككائن اجتماعي، كائن يتطلب مكاناً ومجتمعا لكي يكون حراً، ليمارس حرية الفكر كرأي، ليمارس عملاً سياسياً يكون مؤثرا. يعني أيضا فهم أن الإنسان يصبح بائسا سياسياً عندما لا تلبى هذه الشروط. تبدو أرندت بالتأكيد مناصرة لمبدأ حقوق إنسان قائم بوضوح على أنطولوجيا اجتماعية (إضافة إلى كونها ناقدة للدولة القومية) عندما تكتب، «إن الحق في امتلاك الحقوق، أو حق كل فرد في الانتماء إلى الإنسانية، يجب أن تكفله الإنسانية نفسها» (أصول الشمولية، ص: 298). ومع ذلك، يبقى السؤال: بأي معنى ستكفل الإنسانية مثل هذه الحقوق؟ لا تعطينا أرندت جواباً، رغم أنها تسعى إلى تقديم المعيار الذي سينطبق عليه أي جواب.

بالنسبة لأرندت، ليست الحرية خاصية للأفراد، بل تمريناً وعملاً منسقاً تؤديها «نحن»، التي تؤسس، في التمرين والأداء، تلك الـ«نحن» باعتبارها الشرط الاجتماعي للحقوق نفسها. لهذا، تكتب، «تقوم حياتنا الاجتماعية على افتراض أننا يمكن أن ننتج المساواة من خلال التنظيم، لأن الإنسان يمكن أن يعمل في عالم

مشترك ويغيره ويبنيه، مع أنداده ومع أنداده فقط» (أصول الشمولية، ص: 301). سنرتكب خطأ إذا تخيلنا أن جماعة أفراد يحتشدون معا يشكلون مجموعة لاعبين أفراد. إذ لا يكون أي من هؤلاء الأفراد إنسانا مالم يصبح العمل المنسق والجماعي ممكناً. في الواقع، بالنسبة لأرندت، أن تكون إنسانا هي وظيفة، سمة العمل وفق شروط المساواة مع البشر الآخرين. قد يسمع المرء هنا أصداء «الكينونة مع» (mitsein) عند هايدغر، لكنه يسمع أيضا بعض الرنين الخافت لتعاونية يسارية كان شولم يشتبه بوجودها في تصويره الكاريكاتوري لسياستها. إذا كان أن تكون إنساناً هو أن تكون في علاقة مساواة مع الآخرين، عندئذ لا أحد يمكنه أن يصبح إنساناً خارج علاقات المساواة. ألا تطالبنا أرندت بأن نعتبر أن تلك «الكينونة الإنسانية» هي تابع أو نتيجة لهذه النزعة المساواتية؟ بالفعل إذا لم توجد مساواة، فلا أحد يكون إنساناً. وإذا كانت المساواة تقرر الإنسان، عندئذ لا إنسان يمكنه أن يكون إنسانا وحده، بل مع الآخرين فقط، وفقط تحت شروط تديم تعددية اجتماعية في المساواة[1].

من المهم بلا شك أن نلاحظ أن فكرة «الانتماء» التي تسود كتابتها عن «الأمة» في الثلاثينيات والأربعينيات يبدو أنها تتلاشى في الوقت الذي يصل فيه آيخمان ويظهر على المسرح العام. ويبدو أن فكرة التعددية تحل محل فكرة الأمة التي لا تنتمي إلى أي أرض أو أية دولة وتقاوم الذوبان في النزعة القومية عبر التزامها بالمساواة. إن تعقيد اليهود غير القابل للاختزال كشعب يجعل من الصعب التكلم مطولاً جداً عن «أمة»،

(1) في النهاية، إذًا، أريد أن أجادل في أن الدور الذي تقوم به أرندت في هذه المقالة هو تعريف هذه الحقوق بثقة. بعبارة أخرى، إنها تقدم، بل تؤدي، منطق التعريف بطريقة واثقة. رغم أنها ليست منظرة قانون طبيعي، فإنها تضع، بل تعين، شروط الحياة الإنسانية التي تسبق وتشرط سلفا أي شكل خاص من الحكم والقانون. إنها لا تبني هذا الرأي على مبادئ مسبقة، لكنها تتوسع فيه في سياق خطاب إلى جمهورها. وهكذا يسعى منطقها لتمثيل العلاقة الاجتماعية التي توصفها. علاوة على ذلك، في وضعها هذه الشروط، فإنها تتخلى عن ضمير المتكلم- «أنا». أرندت لا تكتب هذا النص باستخدام الضمير «أنا»، كشخص ذي منظور فردي. عندما يظهر ضمير، فهو «نحن»، لكن من هذا الـ«نحن»؟ بصفة من وبالنيابة عن من تتكلم أرندت هل تمثل الـ«نحن» أم تستحضر واحداً عندما تزعم، «نحن لا نولد متساوين: نحن نصبح متساوين كأفراد جماعة بقوة قرارنا في أن نضمن لأنفسنا حقوقا متساوية وبشكل متبادل» (أصول الشمولية، 301)؟

وأرندت تحول اهتمامها إلى أشكال العيش في التنافس والاختلاف. إذا كانت فكرة الانتماء لا تزال صالحة بالنسبة لها في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، فيبدو أنها قد أزاحها مفهوم للتنظيم السياسي أكثر عداء للتضامن في كتابها في الثورة (1962)، حيث تمتدح «نظام المجالس الشعبية» [الكومونات] في الثورة الفرنسية، الذي يفهم كاعتناق منظم بشكل عفوي للمبدأ الفدرالي. بشكل مماثل، فإن فيدرالية ماديسون، التي أبقت سلطة الولايات المكونة لها مع أنها أخضعتها، استمدت سلطة شرعية من الولايات، لكنها أبطلت سيادتها من خلال سلطة فدرالية. برأي أرندت، كان «النظام الفدرالي هو البديل الوحيد عن مبدأ الدولة القومية» في الثورة الأميركية[1].

من الصعب تخيل الآمال التي استثمرتها أرندت في السلطة الفدرالية. فقد كانت طريقة لمأسسة مساواة لا تحد من السيادة القومية فحسب، بل قادتها في نهاية المطاف إلى ترك فكرة «الأمة» وراءها. فالمساواة ليست الأنطولوجيا الاجتماعية للإنسان فحسب، وفقا لأرندت، بل الإمكانية السياسية لاتحاد فدرالي ما بعد قومي أو إطار حقوق إنسان جديد وأكثر فعالية. إذا لم يكن نظام الحكم الذي سيكفل الحقوق هو الدولة القومية، عندئذ سيكون إما اتحاداً فدراليا تلغى فيه السيادة من خلال توزيع سلطتها أو إطار حقوق إنسان سيكون ملزماً لأولئك الذين أنتجوا بنوده بشكل جماعي. كان الاتحاد الفدرالي هو ما تخيلته، ربما بسذاجة، من أجل اليهود في أوروبة في أواخر الثلاثينيات ـ هذا هو السبب في أن جيشاً يهودياً يمكنه أن يمثل «أمة» اليهود دون امتلاك دولة أو أرض بوصفهما الشرط المسبق للأمة. كان أيضا ما باتت تتخيله في عام 1948 لأجل اليهود ولأجل الفلسطينيين، برغم إقامة إسرائيل على أسس قومية ومزاعم السيادة اليهودية. يمكن أن نعيب عليها سذاجتها في الحالتين، لكننا عندئذ سيكون علينا أيضا أن نفسر تبصر تنبؤاتها، بكل فظاعتها: تكرار حالة اللادولة واستمرار العنف. إذا كانت لا تكن أي حب للشعب اليهودي، كما زعم شولم، فربما لأنها، كلاجئة يهودية، كانت تأخذ على محمل الجد تاريخ الطرد والنفي، وأصبح ذلك أساس التزامها النقدي بالمهمة الصعبة لتأمين حقوق الذين بلا دولة

(1) حنة أرندت، في الثورة (نيويورك: بنغوين، 1990)، ص: 166.

دون بعث الدولة القومية وإقصاءاتها الطقسية. إنها تكتب كيهودية معنية بمزاعم اللجوء، وبالضبط لأنها معنية بتلك المزاعم، لا يمكن حصر تحليلها باليهودي («إذا لم أكن لصالح نفسي، فمن سيكون؟ وإذا كنت فقط لصالح نفسي، فماذا أكون؟»). الحقوق والعدالة لا يمكن حصرها باليهودي أو بأي نمط انتماء ديني أو ثقافي بعينه ـ وهذه الحجة بالضبط قائمة على أساس الفكر اليهودي.

لقد قادها انتقادها للفاشية الألمانية والنزعة القومية إلى سياسة متركزة ليس على وطن يهودي فقط بل على حقوق الذين بلا دولة. إذا كان ذلك يهوديا، فإنه شتاتي، ورغم أنها لا تفصح عن هذا الموقف بالنسبة إلى شولم، فربما يمكننا مع ذلك أن نراه فاعلا فيما كتبت. وإذا كانت تجادل دفاعاً عن الوطن وعن الانتماء، فليس معنى ذلك بناء نظام حكم على صلات الولاء الراسخة، نظراً إلى أن نظام الحكم يجب أن يكون قائماً على المساواة لكي يكون شرعياً. هذه الأخيرة هي الحماية الوحيدة التي يمكنها أن تراها ضد حالة اللادولة المتكررة ومكابداتها. رغم أن الانتماء هو مطلب للحياة الإنسانية، فلا يمكنه أبدا أن يخدم كأساس شرعي لنظام حكم. من هذه المفارقة الغاضبة تطور أرندت ممارسة نقدية تتداخل وتبتعد عن مقولة «الشعب اليهودي» عندما تفصح عن مطلبي الانتماء والكونية المتنافرين والمتقاربين. إذا كانت مفكرة يهودية توصلت إلى أن تعارض أعمال الطرد التي تصيب أية وكل أقلية، عندئذ يكون هذا نوعا مختلفا من السعي اليهودي إلى العدالة ـ مختلفا عن العدالة التي ستجد بالضرورة تمثيلها في المحاكم الإسرائيلية. إنه موقف لا يعمم اليهودي، بل يسخر شروط الطرد التاريخية لمعارضة معاناة اللادولة في كل ظرف.

تقدم أرندت مجموعة من الموارد النظرية مختلفة جدا عن أولئك الذين يبدأون تحليلهم للسياسة المعاصرة من خلال اللجوء إلى فكرة السيادة. بدلاً من ذلك، تتخذ أرندت اللادولة كمنطلق لها، وهي حالة غير مرتبطة دائما شكلياً أو فعلياً بمشكلة السيادة. بالفعل، كانت رؤيتها الفدرالية لفلسطين تسعى إلى التغلب على اللادولة من خلال تفكيك السلطة السائدة. رغم أن تلك المقترحات المصوغة في الفترة من 1946 إلى 1947 كانت تسبق عملها حول حقوق عديمي الدولة في كتابها أصول

الشمولية، فقد أدركت أن الطرد المتكرر والمدمر للسكان من الدولة القومية ينتج أزمة تتطلب إعادة تفكير في النزعة القومية والدولة القومية. كان تبصرها يقتضي ضمناً أن اللاجئين من ألمانيا النازية كانوا جزءاً من مجموعة أكبر من عمليات الطرد التاريخية التي كانت تستدعي فهمها لخصوصيتها وتشابهها البنيوي في آن، بالإلحاح على أن حالة اللادولة هي الكارثة السياسية المتكررة الحدوث للقرن العشرين (التي تتخذ الآن أشكالاً جديدة في القرن الحادي والعشرين لم يكن بمقدورها أن تتنبأ بها)، ترفض أرندت أن تعطي قالباً ميتافيزيقياً لـ«الحياة العارية». فالذين جردوا من الحقوق هم مطرودون فعلياً: هم ليسوا مهجرين من دولة المدينة إلى عالم لا سياسي (أي لندع الفكرة الكلاسيكية لدولة المدينة تقرر كل العلاقات السياسية). إن عديمي الحقوق وعديمي السياسة يتم إبقاؤهم في ظروف العوز السياسي، وخصوصاً عن طريق أشكال القوة العسكرية. وحتى عندما تدمر حيواتهم، تظل تلك الوفيات سياسية. بالفعل، تكتب أرندت بشكل صريح تماماً في أصول الشمولية أن «حالة الفطرة/ الطبيعة» المزعومة التي يختزل إليها الأشخاص المطرودون وعديمو الدولة ليست طبيعية أو ميتافيزيقية على الإطلاق، بل هي الاسم لشكل سياسي تحديدا من الفاقة والبؤس.

- 4 -

إزالة استعمار الدولة القومية الصهيونية في الأفق الاستعماري للحداثة[1]

والتر د. مينولو

القضايا قيد البحث[2]

إن أي حديث عن الصهيونية يؤدي عموماً إلى استقطاب في المواقف، لأن الصهيونية واليهودية يتم تصورهما بطريقة تبادلية: فأن تكون منتقداً للصهيونية يفسر عموماً على أنك معاد لليهودية. أنا هنا سأعتمد صيغة مارك إليس: «اليهودية لا تساوي إسرائيل».

وأنا نفسي لست يهودياً؛ أنا ابن مهاجرين إيطاليين، وتربيت كاثوليكياً. أما ما غلب على المدى الطويل فهي حالتي المهاجرة، التي تضاعفت عندما ذهبت إلى فرنسا للدراسة وإلى الولايات المتحدة للعمل، وهو ما جعلني أدرك حقيقة أن

(1) أنا ممتن لسانتياغو سلابودسكي ليس فقط من أجل قراءة هذه المقالة وتقديم توصيات، بل أيضاً من أجل المشاركة في مناقشة هذه التوصيات. أنا ممتن أيضاً لما يزيد عن عشر سنوات من تغييره آراءه حول الصهيونية واليهودية واللاسامية والتفكير المناهض للاستعمار، كما لسماحه لي بقراءة فصله حول ثيودور هرتزل من كتابه القادم اليهودية المناهضة للاستعمار (بيزنغستوك: بالغريف، 2014).

(2) توخياً للوضوح: أعني بـ«إزالة استعمار الدولة الدولة القومية» إزالة استعمار نظرية الدولة لأن ليس ثمة دولة بدون نظرية، تماماً مثلما لا توجد نظرية بدون رؤية للدولة القومية في الفكر الأوروبي الحديث.

العلمانية والحداثة هما نصف القصة فقط. أما النصف الآخر، الاستعمار، فقد كان خفياً[1]. من خلال النضال من أجل إزالة الاستعمار في أفريقية وآسية عندما كنت طالباً في باريس، تعلمت أن أرى نشوء الدولة القومية في أوروبة القرن التاسع عشر بوصفه حلاً للبعض (الطبقة البورجوازية) ومشكلة للآخرين. لقد أنشأ شكل وأيديولوجيا الدولة القومية، في أوروبة، خطاً فاصلاً واضحاً بين المواطنين القوميين واللاقوميين (بالإضافة إلى اللامواطنين). لكن التبعات كانت أكثر قسوة في المستعمرات، إذ تم التسليم بالدولة القومية، كما في مواقع غزاها الاستعمار مثل الصين واليابان وروسيا وتركيا وبلاد فارس/ إيران وهلم جرا.

لذلك، حجتي هنا هي أنه في حين قدمت دولة إسرائيل حلاً للشعب اليهودي، فإنها أيضاً أصبحت مشكلة للفلسطينيين؛ لأن المشروع الصهيوني كان في الوقت نفسه حركة تحرر مبنية على نمط الدولة القومية الأوروبية الحديثة، التي كانت قبلا محصنة بالإمبريالية الأوروبية حول العالم. لهذا السبب، كان حل نزاع فلسطين/ إسرائيل يتطلب أكثر من اتفاقيات سلام ـ كان يتطلب إزالة الاستعمار عن شكل الدولة القومية الأوروبية الحديثة.

كانت الدولة القومية منذ ولادتها وتعزيز وجودها بعد الثورة [الإنكليزية] المجيدة عام 1688، والثورة الأميركية عام 1776، والثورة الفرنسية عام 1789، حلاً للبورجوازية الأوروبية الناشئة، الراغبة في ترسيخ استقلالها عن الكنيسة والدولة الملكية. في الولايات المتحدة، كان الحل بالنسبة للأنغلو-كريوليين هو الانفصال عن الملكية البريطانية. مع ذلك، كانت السيرورات التي غيرت العالم على مدى قرن من الزمن (1688 ـ 1789) حلولاً جيدة للبعض (الحداثة) ومخازي للبعض الآخر (الاستعمار). الثورة المجيدة والثورة الفرنسية عززتا السيطرة السياسية والاقتصادية لطبقة- إثنية صاعدة ـ البرجوازية الأوروبية. أما الثورة الأميركية فقد عززت السيطرة السياسية والاقتصادية لطبقة ناشئة جديدة، هي النخبة ما بعد

(1) أصف «الحداثة» بأنها «غربية» لأن «الحداثة» ليست كياناً أو حقبة تاريخية بل السردية المصنعة ذاتيا من قبل الفاعلين الأوروبيين عن إنجازاتهم وشرعنتهم سلب الحقوق والهيمنة والغزو.

الاستعمارية. والنخبة ما بعد الاستعمارية فرضت نفسها باسم الحرية، في حين كانت في الوقت نفسه تمنع الحرية عن ملايين الأميركيين من السكان الأصليين وتجردهم من حقوقهم الشرعية. أي أن الدولة ما بعد الاستعمارية أعادت إنتاج الاستعمارية بأيدي الثوريين أنفسهم.

في أوروبة، كانت القصة مختلفة. إذ لم تكن توجد شريحة اجتماعية دنيا من «عرق» مختلف لتجريدها من حقوقها. سلب الحقوق العرقية حدث بدلاً من ذلك في المستعمرات: في الحقيقة، منذ القرن السادس عشر قوّت أوروبة نفسها بفضل الفوائد التي جنتها من المستعمرات. كان التقدم والحداثة في أوروبة يعنيان الركود والبؤس (والاستعمار) في بقية العالم. الحداثة والتقدم شكلت أيضاً مفهومين أساسيين في الكلام المنمق عن الخلاص. أما الركود والبؤس فكانا ولا يزالان ظاهرتين يصمت عنهما خطاب الخلاص، مخفيا منطق الاستعمار الذي يكمن وراء بلاغة الحداثة. باتت الثورات علامات على التغيرات التقدمية. أما جانبها الأكثر ظلمة، الاستعمارية، فقد تمت التضحية به من أجل منفعة جانبها الأسطع، الحداثة[1].

ليست دولة إسرائيل، بالطبع، دولة إمبراطورية [إمبريالية] مشابهة لإنكلترا أو لفرنسا أو للولايات المتحدة. مع ذلك، فإن الخطابات التي تشرعن تأسيسها، الذي جعلته مصادرةُ الأرض ممكناً، قد نسخت الخطابات الإمبراطورية السابقة، مستشهدة بالكتاب المقدس. لقد جادل اللاهوتي الأيرلندي مايكل بريور (Michael Prior) بشكل مقنع في أن حججاً كتابية [توراتية] مشابهة، تقوم على الشعب المختار وحقه، قد تم الاستشهاد بها في الغزو الإسباني لأميركا وفي تأسيس الدولة الأميركية وفي

(١) كان تيودور هرتزل قد اعتنق كلياً منطق الحداثة في عام 1896، عندما كتب نصه البرنامجي، الدولة اليهودية (http://www.jewishvituallibrary.org/ jsource/ Zionism/ herzl2.html) [تاريخ الدخول إلى الموقع 28 آب 2013]. في تلك النقطة، اعتنق منطق الحداثة من موقع التابع، إذ لم تكن ثمة دولة بعد لرؤية تبعات تنفيذ أفكاره المثالية. حالة للتأمل: مشاريع التحرر من موقع التابع هي مجرد ذلك ـ مشاريع. لنا أن نتذكر حالات كثيرة، مثل كتابات فلاديمير لينين قبل الثورة الروسية وقيام الاتحاد السوفيتي. لقد جبر لينين بشكل كلي منطق الحداثة من وجهة نظر ماركسية وليست ليبرالية.

الاستعمار الأوروبي لجنوب أفريقية وفي تأسيس دولة إسرائيل.[1] وفي الوقت نفسه، ليست دولة إسرائيل دولة قومية مثل جمهوريات الهند (1947) أو مصر (1953) أو الجزائر (1962). فالجمهوريات الثلاث الأخيرة تم تأسيسها ضد إرادة إنكلترا وفرنسا، في حين تم تأسيس إسرائيل بدعم منهما ومن الولايات المتحدة. لذلك أقترح أن نركز على الدولة الصهيونية، بدلًا من التركيز على **الدولة الصهيونية**.

اليهودية لا تساوي إسرائيل

دعونا نبدأ بالحجج المضادة للصهيونية. إن أحد الأصوات الأكثر راديكالية هنا هو المواطن الأميركي اليهودي مارك إليس (Marc Ellis)، الذي ساهم أيضاً بفصل في هذه المجموعة[2]. «إن اليهودي الذي يقف إلى جانب الفلسطينيين» قد يبدو ضد السامية. الاتهام مألوف ومنطقي ضمن الدولة القومية الشكل. ففي أثناء عهد بوش - تشيني، كان كل انتقاد للدولة يُعتبر انتقاداً للأمة ويعاقب على هذا الأساس: ليس، بالطبع، بوصفه ضد الصهيونية، بل لاوطنياً. المضمون مختلف، لكن المنطق هو ذاته. فبقدر ما يُماهى «الوطن» («patria») في الدولة القومية الحديثة، الذي تقابل فيه دولة واحدة أمة واحدة، يكون المواطن المنتقد لدولته/ دولتها متهماً بكونه/ ها ضد القومية. مثل هذا المواطن يسير بشكل مفترض مسبقاً ضد أمته/ أمتها، المشترك المتجانس في سيرورة خلق هوية دولته، ومثل هذا الانتقاد للدولة كان بالفعل لاأميركياً، نظراً إلى أنه كان يسير ضد المبادئ الأساسية للولايات المتحدة بوصفها الدولة الديمقراطية القائدة في العالم. في هذا السيناريو المعقد، يكون إليس مواطناً للولايات المتحدة. مع ذلك، فهو يتظاهر بهويته اليهودية، الإثنية والدينية. إن انتقاده للصهيونية يخاطب كلًا من اليهود في إسرائيل واليهود في الشتات، لكنه يخاطب أيضاً دور السياسة الخارجية للولايات المتحدة كما ترتبط بإسرائيل.

---

(1) مايكل بريور، الكتاب المقدس والاستعمار. نقد أخلاقي (لندن: بلومزبيري، 1997).

(2) مارك إليس، اليهودية لا تساوي إسرائيل (نيويورك: ذا نيوز برس، 2009).

إن نقطة الارتكاز لحجة إليس هي أن «اليهودية لا تساوي إسرائيل». تعرض الفقرة الأولى من مقدمة إليس لكتاب يحمل العنوان نفسه إطار الحجة بشفافية لا تُخطَأ:

> النبوئي هو الورقة الجامحة للحياة اليهودية وواسمها الأولي. إذ لا يمكن وصف الحياة السياسية بدون النبوئي، الذي يدفع اليهودية دوماً إلى بعد آخر. في هذه الصفحات أمسك الواسم النبوئي لليهودية ضد التماهي المفسد ـ والقاتل بشكل كامن ـ مع إسرائيل الحديثة. إنني أقدم أيضاً طريقة نبوئية، مانحة للحياة، نحو الأمام من أجل الحياة اليهودية في العالم[1].

رغم أن تعبير «إسرائيل الحديثة» لا يُرفع في الفقرة، فمن المفيد بلا شك أن نرفعه، بما أن خلق دولة إسرائيل في عام 1948 كان معاصراً للكفاح من أجل إزالة الاستعمار في آسية وأفريقية. هذا يعني أنه في حين كان الكفاح في أفريقية وآسية من أجل إزالة الاستعمار في بدايته، نشأت دولة إسرائيل ليس كدولة محررة من الاستعمار (مثل الهند أو الجزائر) بل كدولة حديثة. إن مشاكل شكل الدولة هي مشتركة بينهما بقدر ما يتعلق الأمر بتأسيس إسرائيل وحصيلة كفاحات إزالة الاستعمار، حتى لو كانت النتائج والتبعات مختلفة تماماً. سأعود إلى هذه القضية أدناه.

أريد أن أتريث أطول قليلًا مع قضية «اليهودية لا تساوي إسرائيل». إن لكتاب إليس مقدمة قصيرة كتبها القس دزموند توتو تبدأ بهذه الكلمات: «أشكر الله على أسلافي العبرانيين وتوراتهم». ويعلق في مقدمته قائلاً:

> اليهود لا غنى عنهم لأجل عالم عادل ومهتم. فنحن نحتاج إلى يهود أوفياء لكتبهم المقدسة ودعوتها النبوئية؛ فقد كانت هذه تعني الكثير لأجل أخلاق العالم ـ من أجل مفهومنا لما يحرر المضطهدين ولما هو عادل.

---

(1) إليس، اليهودية، ص: Xi.

يقر القس توتو بوثاقة صلة اليهودية بالموضوع والمساهمة التي تقدمها في مساعينا الراهنة (يقصد «كلنا» الذين نعمل على مشكلة الظلم ونعمل باتجاه عالم عادل من شأنه أن يطيح أسس الظلم) إلى عالم متعدد الأديان ومتعدد الإثنيات. ثم يدخل القس توتو في الأطروحة المركزية التي يقدمها إليس:

> إن مساواة دولة إسرائيل باليهودية تهدد بانقطاع الصلة بالقدرة النبوئية للكتاب المقدس وصدقه التي ألهمت، لآلاف السنوات، ودافعت عن اليهود في شهادتهم إلى الله. إن معاملة إسرائيل للشعب الفلسطيني تذكرني بكيب تاون في ظل الفصل العنصري [الأبارتهايد]: الملونون يخرجون من منازلهم ويعاد إسكانهم في مناطق منعزلة [غيتوهات] بعيدة، أسوار غير قانونية = التعدي على البلاد العريقة للشعب، عائلات مفصولة، أملاك مقسمة، وكابوس الخضوع لمحن نقاط التفتيش العسكرية المتواصلة».(vii – viii)

إن مساعي القس توتو للتقليل من شأن دولة إسرائيل مشهورة جداً، وهي خارج نطاق هذه المقدمة. فمنذ سنوات قليلة حث صندوق التقاعد الأميركي لضمان المعلمين ورابطة الرواتب السنوية على قطع شراكتها مع الشركات الإسرائيلية. أطلق توتو حملة لتوسيع حظر بيع الأسلحة إلى إسرائيل. في كيب تاون، أطلق اجتماعا دوريا لـ «محكمة راسل ضد إسرائيل»، وهي منظمة أممية كانت قد اجتمعت سابقاً في برشلونة ولندن. وقد ساهم أيضاً في إيقاف تعاون جامعة جوهانسبورغ في جنوب أفريقية مع جامعة بن غوريون في إسرائيل[1]. من أجل كل ذلك هوجم بقوة

(1) جيوليو ميوتي، «حرب توتو على إسرائيل، واليهود»، مجلة يو- نت (11)، Y-Net Magazine آب 2011 على الموقع: http://www.ynetnews.com/ articles/ 0.7340.L-4107913.00.html [تاريخ الدخول إلى الموقع 28 آب، 2013].

بوصفه معادياً للسامية[1]. إن دزموند توتو معاد للصهيونية بشكل واضح وصريح. ومن هذا لا يُستنتج أنه معاد للسامية.

في هذه السجالات يبدو من المستحيل الهروب من اتهامات «أنت إما معنا أوضدنا»، ما يعني ضمنا أنك إذا كنت ضد الصهيونية فأنت ضد السامية. إن التغلب على الإقامة الجبرية في الدين، الأمة، والدولة هو أحد الشروط الضرورية الأساسية لحل النزاع الفلسطيني/ الإسرائيلي. أما الشرط الآخر فهو فهم دولة إسرائيل في الإطار العالمي للاستعمارية/ الحداثة. إن صعوبات الهروب من هذه الإقامة الجبرية ينبغي ألا تمنعنا من فك ارتباط دولة إسرائيل مفاهيمياً عن اليهودية.

تتأتى صعوبات الارتباط من حقيقة أن اليهود الدينيين، الذين انتقدوا الصهيونية قبل تأسيس إسرائيل، قد منحوها الآن تأييدهم الصريح والقوي، وخصوصاً بعد «حرب الأيام الستة» في عام 1967 [2]. ربما يكون أحد الأسباب هو أن البؤرة كانت مركزة على «الصهيونية» (الدينية أو العلمانية) بدلاً من التركيز على «الدولة». ينبغي أيضاً التنويه إلى أنه في عام 1948 ظهرت إسرائيل إلى حيز الوجود بفضل دعم الدول الإمبريالية الغربية، في حين أعطت انتصارات «حرب الأيام الستة» دولة إسرائيل الثقة الضرورية بالنفس لتمكين مشروعها الإقليمي والقومي. من

---

(1) آلان درشوفيتز، «القس توتو ليس قديساً عندما يتعلق الأمر باليهود»، معهد غيتستون، مجلس السياسة الدولية، 20 كانون أول/ ديسمبر، 2010

(http://www.gatestoneinstitute.org/ 1742/ bishop-tutu-is-no-saint-when-it-comes-to-jews)

[تاريخ الوصول إلى الموقع 28 آب، 2013]؛ روبرت فاين، «ألعاب اللوم لن تقودنا إلى السلام». تشرين الأول 2010

(http://engageonline.wordpress.com/2010/10/08/robert-fine -responds-to-desmond-tutus-call-for-a-boycott-of-israel-in-the-south-african-mail-guardian/)

[تاريخ الدخول إلى الموقع 28 آب/ أغسطس 2013].

(2) انظر التقرير على المكتبة اليهودية الافتراضية:

(http://www.jewishvirtuallibrary.org/ jsource/ History/ 67-War.htmail)

[تاريخ الدخول إلى الموقع 28 آب، 2013].

وجهة نظر الفلسطينيين، كانت كلتا اللحظتين مؤذيتين: 1948، لأن خلق الدولة سرع عمليات طرد الفلسطينيين؛ 1967، لأن دولة إسرائيل نفذت الاستراتيجيات الاستعمارية ذاتها التي سنتها سابقاً القوى الإمبريالية الغربية. مع ذلك، كان من الصعب رؤية إسرائيل كقوة إمبريالية، رغم أن الاستراتيجيات والحجج الإمبريالية/ الاستعمارية كانت عاملة هناك منذ 1967.

في الأجزاء التالية من الجدال، أنظر إلى دولة إسرائيل ضمن الأفق الاستعماري للحداثة و، بالنتيجة، أركز على إمكانية إزالة استعمار الدولة الذي تدين به الصهيونية. فإزالة استعمار الدولة يعني أولًا وقبل كل شيء كشف منطق الاستعمارية المتضمن في شكل الدولة، بالتوازي مع بلاغته، بلاغة الخلاص والديمقراطية. فإزالة الاستعمار هي، بالتاكيد، قضية مفاهيمية وفلسفية. إن الدولة القومية حديثة الشكل تدعمها ثلاثة قرون من النظرية السياسية الغربية. وإزالة استعمار الدولة يعني تقليص تأثير التاريخ الإقليمي والمنطق المفاهيمي للنظرية السياسية الغربية[1].

التشكل العرقي الغربي، والدولة القومية وفكرة الحداثة

تم إنشاء دولة إسرائيل عند تقاطع الطرق التاريخي للعرق والدين والقومية والعلمانية والعولمة. فالدولة القومية الأوروبية الحديثة والعلمانية (أي، بعد التنويرية) قد أزاحت التشكيل اللاهوتي لمشتركات الدين (المسيحي واليهودي)، المنظم من قبل الكنيسة والمَلِكية[2]. وحلت محلها مشتركات الولادة (natio)، التي تنظمها الدولة العلمانية. نشأ «اليهود العلمانيون» الذين ناصروا المشروع الصهيوني تقريباً في هذه الفترة الحاسمة في أوروبة الوسطى. من الصعب تخيل أن الفرع السياسي والغالب من الصهيونية في إسرائيل كان من الممكن أن ينشأ في أستراليا أو

---

(1) جهد مثير للاهتمام في هذا الاتجاه كتاب من تأليف روكسان إل. أويبن بعنوان **أعداء في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة** (برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون: 1999).

(2) لا يمكنني الخوض في المجتمعات العقدية في آسية (الكونفوشيوسية، البوذية) وفي أفريقية، وفي حضارات تاوانتينسويو وآناهواك العظيمة (الإينكا، المايا، والأزتيك).

الأرجنتين أو جنوب أفريقية، أو حتى في الولايات المتحدة، حيث استوطن الكثير من اليهود[1]. كانت روعة الدولة القومية في أوروبة هي السماح للطبقة الإثنية الناشئة، البرجوازية، بإزاحة الحلف المشترك للملكية والكنيسة المسيحية، رابطةً أمة واحدة بدولة واحدة.

إذا كان ممكناً، في أوروبة، ربط أمة واحدة بدولة، فقد تم ذلك بشكل رئيس بسبب التجانس النسبي للسكان البيض والأوروبيين والمسيحيين. نشأت المشاكل فيما بعد، في أوروبة وفي المستعمرات، بما أنه لا توجد أمكنة كثيرة في العالم خارج أوروبة يمكن فيها جعل الدولة تنطبق على أمة واحدة. حتى في أوروبة كان هو الحال، لكنه لم يعد كذلك. إن الهجرة تنقل أوروبة والولايات المتحدة إلى دولة متعددة القوميات في المستقبل أو شكل آخر ما من الحكم لم نتمكن من تخيله بعد. لقد واجهت دولة إسرائيل منذ البداية هذه المشكلة غير القابلة للحل لكل دولة قومية حديثة: السعي وراء رفاه مواطنيها واعتبار كل شخص آخر مشبوهاً أو أقل إنسانية ويمكن الاستغناء عنه بالنسبة إلى دولة قومية مفترضة. من الضروري التغلب على العنف المشرعن لشكل الدولة القومية هناك و، بالطبع، في كل دولة في العالم.

في أوروبة، انفجر تفاقم الأيديولوجيا المبنية حول تساوي الأمة والدولة في ظل النازية، عندما قتل حوالي ستة ملايين شخص، ستة ملايين بينهم يهود، ألمان وغير ألمان. إن [ممارسة] الدولة الألمانية للإبادة الجماعية وقصف هيروشيما وناغازاكي، الذي أنهى الحرب العالمية الثانية، قد خلقا الشروط لأجل الإعلان العالمي لحقوق

(1) التركيز الأوروبي الكبير لليهود في عام 1900، عندما نشأ المشروع الصهيوني، كان في روسيا (أكثر من ثلاثة ملايين)، والثاني في الإمبراطورية النمساوية المنغارية (أكثر من مليون ومائتي ألف). أما في الولايات المتحدة آنذاك، فقد كان عدد السكان اليهود حوالي 1.5 مليون نسمة. حسب المكتبة اليهودية الافتراضية، في عام 1942، كان التركيز الرئيسي لليهود في أوروبة الوسطى
(http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/totaljews.html)
[تاريخ الدخول إلى الموقع 28 آب/ أغسطس 2015]
إذا كانت الصهيونية الثقافية ولدت في روسيا وبولندا، فإن الصهيونية السياسية ظهرت في أوربا الوسطى، حيث كانت رياح الغرب تهب بقوة: الامبراطورية النمساوية-المنغارية انهارت عام 1918.

الإنسان: أمن الأمة يتوازى مع أمن الحضارة الغربية. أي، أن خطاب حقوق الإنسان هو سيف ذو حدين: يمكن استعماله لتعزيز احترام وحماية الأشخاص الذين يدافعون عن قيم معينة، ويمكن انتهاكها دفاعاً عن هذه القيم ذاتها[1].

لهذا، في حين كانت الإبادة الجماعية المدبرة من قبل الألمان[2] هي نتيجة للقيود الداخلية للشكل والأيديولوجيا التي ربطت أمة واحدة بدولة واحدة، كانت هيروشيما وناغازاكي نتيجتين لهذه الأيديولوجيا في العلاقات الدولية التي جعلتهما ممثلتين لـ«الخطر الأصفر».[3] لقد بات نموذج «أمة واحدة، دولة واحدة» العمود السياسي للحضارة الغربية. فهزيمة هتلر من قبل الحلفاء وهزيمة الحاكم الأعلى لليابان، هيروهيتو، صلّبتا الشكل السياسي للدولة القومية الأوروبية الحديثة قومياً، في أوروبة، وفي العلاقات الدولية. أوقفت الدول الأوروبية الغربية والولايات المتحدة «الخطر الأصفر» الذي فرضته اليابان على الحضارة الغربية منذ قصف بيرل هاربور في كانون الأول في عام 1941. على كل، في حين ظهرت الدولة القومية الشكل إلى حيز الوجود «بشكل طبيعي» في تاريخ أوروبة، فقد كانت فرضاً قسرياً أو تكيفاً قسرياً في العالم اللاأوروبي. إن قدراً كبيراً من تقوية الدولة القومية الحديثة في أميركا الجنوبية (دول جمعت بسبب رابطتها الفرنسية بوصفها أميركا «اللاتينية») في القرن التاسع عشر وفي آسية وأفريقية في أثناء القرن العشرين يعزى، بالضبط، إلى فرض الدولة القومية الحديثة (لأنها قدمت بوصفها الحل الوحيد) على تواريخ

---

(1) فرانتز هينكلامرت، «المنطق الخفي للحداثة: لوك وتحول حقوق الإنسان»، مشروع العوالم والمعارف المغايرة (WKO)، 2004 انظر:

(http:/ / globalstudies.trinity.duke.edu/ wpcontent/ themes/ cgsh/ materials/ WKO/ V1D1_HinkelammertF.pdf).

[تاريخ الوصول 28 آب، 2013]

(2) حول الجانب الهندسي من الإبادة الجماعية النازية، انظر زيغمونت باومان، الحداثة والهولوكوست (ايثاكا: مطبعة جامعة كورنل، 1991).

(3) غريغوري بلو، «غوبينو عن الصين ونظرية العرق و«الخطر الأصفر» ونقد الحداثة»، مجلة التاريخ العالمي 10/ 01/ 1999، ص: 93-111.

وحساسيات غريبة على ذاك الشكل من الحكم. لكن إسرائيل، على العكس من تلك الصعوبات المجربة و/ أو فشل تشكيل الدولة خارج أوروبة، كانت ناجحة.

لماذا كانت دولة إسرائيل ناجحة في حين مرت الدول القومية في أفريقية وآسية بكل أنواع الصعوبات، التي شهدنا نتيجتها في الآونة الأخيرة عبر الانتفاضات في شمال أفريقية والشرق الأوسط؟ حتى البلدان في أميركا «اللاتينية»، الجمهوريات التي تشكلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لا تزال تتصارع مع شكل الدولة القومية. ثمة جواب واحد تقدمه نظرية التبعية (dependency theory) في أميركا «اللاتينية» والمعتَنَقة في آسية وأفريقية هو التبعية السياسية والاقتصادية للدول الناشئة حديثاً. كانت الحجة هي التبعية الاقتصادية، رغم أنها كانت تشير ضمناً إلى واقع التبعية السياسية. فحتى يومنا هذا، في بوليفيا بعد انتخاب ايفو مورالس كان الشكل الحديث للدولة القومية موضع تشكيك: إعادة تأسيس أم إزالة استعمار هذا الشكل هما السؤالان في لب السجالات الراهنة. لكن بغض النظر عن ذلك، لم تنشأ دولة إسرائيل عن كفاح من أجل الاستقلال أطاح الإدارات والقوات العسكرية الإمبريالية (كما في الهند أو الجزائر أو مصر)، بل، بدلاً من ذلك، تمتعت بدعم القوات الإمبريالية التي كان الآخرون يكافحون لإطاحتها. مع ذلك، ينبغي ملاحظة أن الصهاينة والعرب في فلسطين، قبل تأسيس دولة إسرائيل، قد واجها البريطانيين الذين استولوا على المنطقة في الفترة بين عامي 1917 و1948، التالية لانهيار السلطنة العثمانية (سأعود إلى هذه النقطة أدناه).

لم يكن تأسيس دولة إسرائيل مختلفاً فقط عن الدول المختلقة حديثاً التي نشأت عن مسعى إزالة الاستعمار، بل قدمت أيضاً تبريرات مشابهة لأجل احتلالات الأراضي مماثلة لتلك التبريرات السائدة في قشتالة القرن السادس عشر وفرنسا وبريطانيا و، فيما بعد، الولايات المتحدة[1]. كانت التوازيات فاضحة. فأعمال التجريد من الحقوق في العالم الجديد وفي جنوب أفريقية قد تم الدفاع عنها وتشريعها من قبل ممثلي الدول

(1) من أجل رواية مفصلة، انظر مايكل بريور، الصهيونية ودولة إسرائيل، بحث أخلاقي (لندن: روتلدج، 1999).

الإمبرياليـة الغربية (إسـبانيا، إنكلترا، هولندا). أما في حالـة الصهيونية، فإن عملية التجريـد مـن الحقوق قد دافع عنهـا وشرعها أناس بلا دولـة (كمثال ذلك، أولئك القادمون من الشـتات) في سـيرورة بناء دولتهم الخاصة بهم. مع ذلك، فإن تأسيس دولـة إسرائيل بالذات واسـتمراريتها إنما يُعزيان في جزء كبـير منهما إلى دعم الدول الإمبريالية الغربية ـ إنكلترا في بداية السيرورة، والولايات المتحدة منذ عام 1967.

إنهـا لمفارقـة معـبرة أن الـدول التي نشـأت مـن سـيرورات إزالة الاسـتعمار إما فشـلت (مصر، تونس، ليبيا، اليمن، سـورية)، أو واجهت صعوبات كبيرة في شـق طريقهـا (نيجيريـا، الهنـد) أو كان عليها أن تمر بعمليـة إزالة اسـتعمار ثانية (جنوب أفريقية مانديلا)، في حين تم إنشـاء دولة إسرائيل وتمكينها. في هذه السيرورة أصبح الفلسـطينيون، بالفعل، شـعباً مسـتعمَراً ما بعد حديثاً (مثل الشـعب الأصلي الذي كان يعيـش في الأميركتـين وفي جنـوب أفريقية قبل الاسـتيطان الأوروبي والتجريد مـن الحقوق)، مجـرداً من الحقوق عن طريق قوانين دولة إسرائيل وبدعم من إنكلترا والولايـات المتحـدة. بالإضافة إلى الشـكل الأول من التجريدات الاسـتعمارية من الحقوق، دشنت دولة إسرائيل درجة ثانية من التجريد.

العلمانية الأوروبية ونشوء الصهيونية السياسية

مهما كانت الصلات بين اليهود والمسـيحيين والمسـلمين قبل نهاية القرن الخامس عشر، فقد انقلبت تلك العلاقات في حوالي نهاية القرن الخامس عشر وفي أثناء القرن السـادس عـشر. انطلاقاً من هذا التحول الدلالي تنشـأ الصهيونية بعـد ذلك بأربعة قرون. فكيف حصل ذلك؟

إن طرد اليهود من شـبه الجزيرة الأيبرية [إسـبانيا والبرتغـال] مماثل لكنه مختلف عـن خروج (Exodus) اليهود من مـصر[1]. حتى لو في رواية لايهودية كنت أفسر/ كنـا نفـسر الخروج بأنـه طرد أكثر من كونـه خروجاً طوعياً، تظـل الاختلافات ذات

(1) تتوفر رواية مفصلة ومتبصرة في كتاب ديفيد نيرنبرغ، مناهضة اليهودية. التراث الغربي (شـيكاغو، إيلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 2013)، ص: 13 ـ47، 217 – 68.

دلالـة وذات صلة بالوضع الحالي للقصة: فاليهود، الذين كان يرشـدهم موسـى، لم يكونوا يفرون من المسيحيين عند مغادرة مصر. سواء كان رحيلهم طوعياً أم قسرياً، سـواء كان خروجا (من مصر) أم طرداً بالقوة (من شـبه الجزيرة الآيبرية)، فقد كان اليهود يُعتبرون، من قبل الذين تخلفوا ومن قبل الذين طردوهم، غير مرغوب فيهم. أمـا في الخروج، فقـد كان اليهود غير مرغوب فيهم بشـكل رئيس بسـبب اعتقادهم بإلـه واحد، والموقف الذي ولـده هذا الاعتقاد ضمن الطوائـف اليهودية، بدلا من الاعتقـاد بالعـالم المزيَّـن للآلهة العديـدة، الـذي كان المصريون يعتقدون بـه. لم يكن العـرب بعـدُ في مصر في زمن الخـروج (في حوالي عـام 1441 قبل الميـلاد) وكانت المسيحية لازالت بعيدة عن الولادة. من الناحية الأخرى، كان اليهود، عندما طردوا من شـبه الجزيرة الأيبرية، يتفاعلون مع المسـيحيين والمسـلمين، لكن المسـيحيين في تلـك اللحظة كانـت لهم اليد العليا وتمكنـوا من طرد كلٍّ من اليهود والمسـلمين من الأقاليم المسـيحية. بذلك أوجدت المسـيحية الغربية الحديثة، في أثناء عصر النهضة، المخطط الأولي للدولة القومية الشـكل: كان «نقاء الدم» هو المبدأ الذي ستبنى عليه مشـتركات الدين المتجانسـة. فيما بعـد، اتخذت الدولة القومية الشـكل مشـتركات الولادة بدلًا من مشتركات الدين، ولون البشرة بدلاً من نقاء الدم.

شـهد العـام 1492، كـما نعرف، سلسـلة مـن الأحداث الحاسـمة، بـما في ذلك عمليـات طـرد المسـلمين واليهود من شـبه الجزيـرة الأيبرية. فذهب المسـلمون إلى الجنوب، وذهب اليهود إلى الشمال؛ ورسا كولومبوس، الذي كان يبحر إلى الغرب، على أرض غير معروفة للأوروبيين سماها («Indias»)، وفيما بعد أطلق عليها رسام خرائط أوروبي اسـم «أميركا» تكريماً لأمريغو فسبوتشي (Amerigo Vespucci). بعـد ذلك بوقت قصير، سـاهمت الهجـرة القسرية للأفارقة المسـتعبَدين في تشـكيل التركيب السـكاني [الديموغرافيا] للعالم الجديد/ أميركا وخلقت الشروط المسـبقة لأجـل الرحم الحديث العرقي الاسـتعماري. فأصبح اليهود جـزءاً من صورة أكبر. كان المسـيحيون في وضـع [يؤهلهـم] للتصنيـف ولجعل تصنيفاتهم سـارية المفعول

لقرون قادمة: شكّل اليهود والمسلمون و«الهنود» و«السود» المربع العرقي الذي بقي، مع التعديل والإضافات، إلى يومنا هذا[1].

طُرِد المسلمون من العالم المسيحي الغربي، لكن المسلمين في تلك اللحظة خلفوا وراءهم ثمانية قرون من التاريخ، من الخلافة الإسلامية إلى السلطنة العثمانية القوية. كُشف النقاب عن حضارات الأزتك والمايا والإنكا وخفضت درجة تصنيف سكانها بوصفهم «هنوداً». فُصل الأفارقة المستعبَدون عن مملكة أفريقية وحددت هويتهم بوصفهم «سوداً». في حين أصبح المسلمون العدوَّ الإمبريالي الخارجي (مثال ذلك، الحضور الدائم للعثمانيين في شمال أفريقية وجنوب شرق أوروبة)، وأصبح «الهنود» و«السود» الرعايا الاستعماريين الخارجيين، بات اليهود الذين بقوا في بلدان المسيحيين الغربيين (التي سرعان ما أصبحت أوروبة) هم الرعايا الاستعماريين الداخليين. كانت إعادة نقش الصهيونية داخل أوروبة القرن التاسع عشر نتيجة لحياة اليهود كشعب بلا دولة وكرعايا استعماريين داخليين في أثناء تفكك الملكية الأوروبية وتهميش الكنيسة المسيحية وتشكيل الدولة القومية الشكل.

دولة إسرائيل في الأفق الاستعماري للحداثة الإمبريالية

إن خلق دولة إسرائيل والدعم الأوروبي الغربي لها يثيران أسئلة حول الطبيعة التاريخية للدولة القومية الحديثة في تحول النظام العالمي منذ القرن الثامن عشر. ثمة قضيتان وثيقتا الصلة بحجتي: 1) الصورة الأكبر للعلاقات بين الدول في ظل غلبة شكل الدولة القومية في الولايات المتحدة وإنكلترا وفرنسا وألمانيا؛ 2) فكرة «الأمة» التي أقيم عليها جهاز الدولة الأوروبية الحديثة.

---

(1) توجد رواية للتشكيل العرقي في القرن السادس عشر، كما نعرفه اليوم، في كتاب إعادة قراءة الأسطورة السوداء: خطاب الاختلاف الديني والعرقي في إمبراطورية عصر النهضة، مرغريت غرير، والتر مينولو، وموربن كويليغان (محررون) (شيكاغو، إيلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 2008).

للتوسع في هاتين القضيتين، نحتاج لمراجعة أحداث القرنين السادس عشر والتاسع عشر. لقد تطرقت قبل الآن إلى طرد المسيحيين لليهود والمسلمين من شبه الجزيرة الأيبرية. كما هو معروف جيداً، في القرن السادس عشر، لم يكن المسلمون في إسبانيا وشمال أفريقية فقط، بل كانوا أيضا في أراضي الخلافة الإسلامية ـ أو، إذا شئت، الدولة الإسلامية التي وحدت جماعات المؤمنين (الأمة) التي يحكمها خليفة واحد ـ التي كانت تمتد من إسبانيا، من خلال الجنوب الشرقي عبر شمال أفريقية، عبر الشاهانية الفارسية[1]، وصولًا إلى جنوب وجنوب شرق آسية اليوم. كانت أكبر مستعمرة للإمبراطورية البريطانية هي في جنوب آسية. بدأ الغزو البريطاني للهند بتفكيك السلطنة المغولية، التي كانت قاعدتها في دلهي وتمتد من كابول إلى الشمال في كالكوتا ومدراس في الجنوب ـ تقريباً كل الهند وأفغانستان اليوم. بالصدفة أو بتخطيط، كانت المستعمرة الكبيرة الأولى للإمبراطورية البريطانية هي سلطنة.

بالتأكيد، كانت الغزوات الأولى تجارية، من خلال شركة الهند الشرقية البريطانية، لكن السيطرة السياسية على «الهند» (1858) قد وضعت في المكان عن طريق التحكم بالسلطنة وغرس المؤسسات الحديثة/ الاستعمارية. كانت الموجة الثانية توغلاً بريطانياً في السلطنة الفارسية/ الإيرانية بعد اكتشاف النفط في المنطقة. قامت بريطانيا والاتحاد السوفييتي بغزو إيران بعد الحرب العالمية الثانية. فأُرغم رضا شاه على التنازل عن العرش وحل محله ابنه، محمد رضا شاه بهلوي الموالي لبريطانيا. استمر شاه بهلوي حتى عام 1979، عام الثورة الإيرانية. ثالثاً، سقطت السلطنة العثمانية تحت البريطانيين في عام 1922. من أنقاض السلطنة العثمانية نشأت الجمهورية (الدولة القومية) بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، وتم تشكيل دولة جديدة أخرى في الأراضي التي يحتلها العثمانيون: العراق. كان النفط قد اكتشف في المنطقة في بداية القرن العشرين.

---

(1) لم يكن الشاه إمبراطوراً بالطريقة نفسها التي لم يكن بها الإمبراطور شاهاً. بالنتيجة، لم تكن فارس إمبراطورية بل شاهنشاهية، بالطريقة نفسها التي لم تكن بها روما شاهنشاهية بل إمبراطورية. إذا لم نفهم هذه الاختلافات عبر الزمان والمكان، فإننا نخاطر بتخيل كيانات خيالية كالإمبراطورية، على سبيل المثال.

في عـام 1917 دخـل البريطانيـون واسـتولوا على القـدس، التي كانت حتى ذاك الوقت واقعة تحت الحكم العثماني. كانت المدينة مضطربة بالمواجهات المستمرة بين المسلمين واليهود والبريطانيين. في عام 1947 وافقت الأمم المتحدة على تقسيم فلسطين إلى منطقتين/ أرضين عربية ويهودية ـ الأردن وإسرائيل. اختصاراً للقصة، مع سـقوط السـلطنة العثمانية وإزاحة رضا شـاه في عـام 1941، نجحـت بريطانيا في السـيطرة على مسـاحة شاسـعة من أراضي السـلطنة المغولية، المتاخمة للسـلطنتين الفارسـية والعثمانيـة. فلـم يكـن تأسـيس دولـة إسرائيل عـودة اليهـود إلى الأرض الموعودة فقط، بل تأميناً لإقليم أسـاسي ـ نطاق الحاجز الشرقي لأوروبة. إن إعلان الرئيـس باراك أوباما الأخير عن «التحالـف الذي لاينكسر مع إسرائيل» يعني أكثر بكثير من الحفاظ على الروابط بين البلدين ذوي عدد السـكان اليهود الأكبر ووحدة الـتراث اليهـودي ـ المسـيحي. إنـه يعني أيضـاً تحالفـات جيوسياسـية ذات تبعات اقتصادية وعسـكرية مهمة: إيران وسـورية على الجانب الاخر من الحدود، وروسيا والصين نحو الشرق.

إن انتشـار شكل الدولة القومية قد حمل معه الفكرة الضمنية: «دولة واحدة، أمة واحـدة». لقد أوجد سـقوطُ السـلطنة العثمانية جمهورية تركيـا الحديثة التي حكمها أتاتورك. فكان أحد الفصول المخزية في هذا التحول هو الإبادة العرقية ضد الأرمن باسم الدفاع القومي والوحدة. في «دولة واحدة، أمة واحدة»، لا يوجد متسع لأجل «اللاقوميـين». إن تقسـيم الهند/ باكسـتان قد اشـتق ضمناً أيضاً مـن فرضية أن أمة واحـدة تطابق دولة واحدة. لقد كانت هي الفرضية الأساسـية ذاتها التي حثت على الانتدابـات التـي أوجدت العراق من أنقاض السـلطنة العثمانيـة، رغم أن التواريخ المحلية كانت مختلفة. فقد خلقت السـيطرة البريطانية على السلطنة المغولية الشروط لأجـل زراعـة الأفيون و، في الوقت نفسـه، لأجـل حرب الأفيون مـع الصين. لقد اكتشـف النفط في المنطقة التي تسـيطر عليها السـلطنتان الصفوية والعثمانية في نهاية القرن التاسـع عـشر وبداية القرن العشريـن. حالما أصبح العراق دولـة قومية، فعل الـشيء نفسـه ضد الأكـراد، وغزا إيران في عـام 1980، لمنع الانتفاضـات المحتملة

للأقليات المضطَهدة في العراق. كل ذلك باسم الوحدة القومية: أمة واحدة، دولة واحدة. لقد شُنت الإبادات الجماعية والحرب باسم الوحدة القومية. إن دولة إسرائيل لم تنجُ من حكم الدول القومية في النظام العالمي الحديث/ الاستعماري.

دولة إسرائيل العلمانية- الدينية

إن كون الصهيونية السياسية قد نشأت في أوروبة في أثناء القرن التاسع عشر لم يكن حدثاً عشوائياً من التاريخ العالمي. إنه نتيجة منطقية للعالم الحديث/ الاستعماري. كان تكشف التاريخ الأوروبي، الذي صور ذاته بوصفه «حداثة»، هو الذي احتاج إلى الدولة القومية الشكل واخترعها. في ذاك المفصل، رُسمت صورة اليهود بوصفهم جماعة إثنية أكثر مما هي جماعة دينية.

إحصائياً، يقدر عدد سكان العالم من اليهود اليوم بين 14 و15 مليون. من هذا المجموع، يعيش 5.7 مليون في إسرائيل و5.2 مليون في الولايات المتحدة. يعيش حوالي مليون نسمة في أوروبة (فرنسا، بلجيكا، هولندا، بريطانيا، ألمانيا وهنغاريا)، وحوالي 300.000 نسمة في أميركا الجنوبية وجنوب أفريقية وأوستراليا وأوكرانيا وروسيا يمثلون ما يقارب نصف مليون.

لكن هنغارياً في الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية، هو تيودور هرتزل (1860 ـ 1904)، أنجز خلال حياته القصيرة الكثير جداً في وضع حجر الأساس للصهيونية بحثاً عن دولة إسرائيل. كان هرتزل هامشياً بشكل مزدوج، ولا بد من أنه قد شعر بذلك: كان يهودياً وكان في إمبراطورية هامشية وآخذة في التفكك، هي الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية، تواجه قوة الدول القومية الأوروبية والإمبريالية. لم يكن أول من طلع بفكرة الصهيونية، لكنه كان محرك المشروع ومهندسه. إذ كان يعيش في أوروبة في حين كانت الدولة القومية تتعزز في قلب البلدان الأوروبية الغربية. كانت الدولة القومية مؤسسة علمانية. وكذلك كانت صهيونية هرتزل.

إن العلامة الدالة على الحداثة والتقدم، الشكل العلماني الأوروبي من الحكم، الذي كان الدولة القومية، المؤسسة النموذجية المقولبة من أجل طبقة إثنية ناشئة، البرجوازية، قد ارتبطت بالثورة المجيدة والثورة الصناعية في إنكلترا، بالإضافة إلى الثورة الفرنسية في القارة. كانت أيضاً النتيجة لمعاهدة وستفاليا التي أنهت حرب الثلاثين عاماً المهلكة (1660ـ1715). في الولايات المتحدة، لم تكن الطبقة الإثنية البرجوازية هي التي بنت الدولة القومية الحديثة بل المستعمرون المستوطنون. ولم تكن [الدولة القومية] لحل النزاعات الدينية بين المسيحيين، بل للإطاحة بالحكم البريطاني. على النقيض من البرجوازية الأوروبية التي بنت الدولة القومية مزيجة الملكية والكنيسة، فإن الآباء المؤسسين في الولايات المتحدة قد أزاحوا الأميركيين الأصليين (ايروكواز، سيوكس، اوساج، إلخ.) وجردوهم من حقوقهم. كما في حالة الاستعمار الإسباني للعالم الجديد والبوير والاستعمار البريطاني لجنوب أفريقية، كان «المصير الجلي» مزعوما من قبل الشعب المختار، الذي يشجعه الله على امتلاك الأرض. خلافاً لأوروبة أوائل القرن التاسع عشر حيث طغت قضايا الطبقة على قضايا العرق، فقد اتسم الأميركيون منذ البدايات الأولى بالتصنيفات والمراتبيات العرقية: كان الأميركيون الأصليون («Pueblos Originarios» في الجنوب، الأمم الأولى في كندا) والأفارقة المستعبَدون، المنقولون إلى العالم الجديد، هم المكافئين للمسلمين(moors) واليهود في إسبانيا القرنين السادس عشر والسابع عشر (عندما كانت أوروبة لا تزال معروفة باسم العالم المسيحي الغربي). كان من الواضح أن «المصير الجلي» هو عقيدة عرقية تبرر الاستيلاء على أراضي السكان الأصليين. إن التوازيات واضحة بين نيل الدولة القومية الأولى الاستقلال عن أنظمة الحكم الامبريالية/ الاستعمارية وتشكيل دولة إسرائيل، بدعم من الدول الامبريالية/ الاستعمارية. فقد استخدمت بلاغة مشابهة مع تأكيد على التقدم والحداثة والخلاص والمصير الجلي لتبرير سيطرة الولايات المتحدة على هاييتي والفلبين في حوالي نهاية القرن التاسع عشر[1].

---

(1) كونراد تشيري، إسرائيل الله الجديدة: التفسيرات الدينية للمصير الأميركي (تشابل هيل: مطبعة جامعة نورث كارولينا، 1998).

رسخت العلمانية في أوروبة فصل الدولة عن الكنيسة ووضعت نهاية لشكل الدولة الملكية. مع ذلك، لم تختف الكنيسة ولا الملكية عن النظر. فقد أبقيتا مجال نفوذهما وراء خشبة المسرح، كما نعرف عن طريق النظر إلى كل ما تدعى البلدان المتطورة والمصنَّعة في أوروبة. مع ذلك، كانت الدول القومية، كما يدل الاسم المركب، تُعتبر كتنظيمات قانونية وإدارية واقتصادية قائمة على مشتركات الولادة (الأمة) وليس على نسب العائلة الوراثي أو الانتخابات اللاديمقراطية في البابوية الرومية. كانت الرعية القومية أيضا توحدها اللغة والأدب القومي والثقافة القومية (اكتسب مفهوم «الثقافة» معنى مختلفا عن المعنى الذي كان يحمله في اللغات المشتقة من اللاتينية في أثناء العصور الوسطى). عندئذ أصبح الرعايا القوميون «مواطنين» بالمعنى الحديث للكلمة، الموصوف في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحقوق المواطن.

كانت الصهيونية في رؤية هرتزل وعمله مشروعاً علمانياً بشكل أساسي. كان هذا يعني أن الرؤية الصهيونية للدولة تفترض أن اليهود جماعة إثنية وليست دينية. لذاك السبب، كان على المشروع الصهيوني العلماني أن يواجه زعماء الجاليات الدينية اليهودية المعارضين له. فقد وصفه مايكل برنر في عام 2003 بأنه نزعة قومية أممية تنطوي على مفارقة[1]. وفق هذا المنهج في التعليل، ثمة مفارقة أخرى هي أن حركة كانت علمانية منذ انطلاقها، ولذلك أكدت على القومية الإثنو-يهودية بدلا من التركيز على الموروثات [التركات] اللاهوتية، كانت تُنتقد كثيراً جداً من قبل اليهود المتدينين الذين كانوا يعتبرون الصهيونية تحدياً لليهودية. لم يحصل في أي جزء آخر

(1) مايكل برنر، الصهيونية، تاريخ موجز، ترجمة شيللي إل. فريش (برينستون، نيو جيرسي: دار ماركو وفينر، 2003). لكن، من منظور إزالة الاستعمار، فإن «النزعة القومية الأممية» ليست مفارقة بل تبعة تاريخية لكفاحات إزالة الاستعمار في آسية وأفريقية (مؤتمر باندونغ، 1955)، وبلدان عدم الانحياز (يوغوسلافيا، 1961). مع ذلك، فإن توجهات هذه المشاريع ليست متفقة: الكفاحات لإزالة الاستعمار موجهة لإنهاء السيطرة الإمبريالية الغربية على أراضيهم ولبناء دولتهم الخاصة، في حين تحركت الصهيونية في الاتجاه المعاكس، راغبة في الحصول على أرض وبناء دولة بدعم من القوى الإمبريالية.

من العالم، باستثناء أوروبة الغربية والأميركتين، انقسام علماني ـ مقدس مشابه في قضايا الدولة.

إن تاريخ الصهيونية، مسارها منذ انطلاقها إلى إقامة دولة إسرائيل، قد رواه اليهود وغير اليهود على حد سواء. في ما يلي سأنطلق من التفسير الذي قدمه لاهوتيان مثيران للجدل ذكرتهما سابقاً: واحد يهودي والآخر مسيحي. الأول هو مارك إليس، أما الثاني فهو مايكل بريور. إن إليس معترَفٌ بتميزه بسبب تبصرات كثيرة، من ضمنها تأكيده ـ كما ذكرت من قبل ـ على أن اليهودية لا تساوي إسرائيل؛ وبريور معترَفٌ به بسبب وضع مسألة فلسطين ضمن إطار تاريخ الاستعمار. إن مأخذي، وفقاً لخطَّي الحجج التي قدمها اللاهوتيان كلاهما، سوف يستند إلى استعمارية الدولة القومية الأوروبية الحديثة التي اشتقت منها الصهيونية. بالنسبة للصهيونية، بعبارة أخرى، كان ثمة سبب منطقي ـ تاريخي، وليس مجرد صدفة، يفسر لماذا نشأت في أوروبة، في إمبراطورية آخذة في التحلل (الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية) وليس في أي مكان آخر من الشتات اليهودي.

التفكير الخطي العالمي والاستعمارية والتجريد من الحقوق؟

إذا تابعنا التعليل الذي كنت أتبعه، فإن مسألة فلسطين/ إسرائيل ليست قضية محلية. إنها محصنة بالنظام العالمي. إن النظام العالمي الذي أتكلم عنه هو النظام الذي وصفه كارل شميت بأنه «الناموس (nomos) الثاني للأرض»، الذي يضبطه التفكير الخطي العالمي. هذه هي الرؤية الأوروبية، وهي نصف القصة. أما النصف الآخر، الرؤية من الطرف المتلقي للتفكير الخطي العالمي، فهي لحظة تأسيس «الرحم الاستعماري للسلطة» وصنع الحضارة الغربية[1]. فالقانون الدولي الضابط للـ«الناموس» الثاني هو مظهر واحد من الرحم الاستعماري. كلتا السرديتين (سردية

(1) كارل شميت، ناموس الأرض في القانون الدولي للقانون العام الأوربي [1950]، ترجمة غ. ل. أولمن (نيويورك: تيلوس برس، 2006). من أجل «المصدر الاستعماري للسلطة»، بوصفه الأرضية التأسيسية للحضارة الغربية، انظر والتر د. مينولو، الجانب المظلم من الحداثة الغربية: مستقبلات عالمية، خيارات إزالة الاستعمار (درهام نورث كارولاينا: مطبعة جامعة ديوك، 2011).

الناموس الثاني وسردية الرحم الاستعماري للسلطة) يقع في صميمهما التجريد من الحقوق. التفكير الخطي العالمي هو مساو للقانون الدولي: إعادة رسم خارطة العالم أوجدت الناموس الثاني، والقانون الدولي شرعن التجريد من الحقوق منذ بدء الناموس الثاني، منذ القرن السادس عشر حتى تقسيم أفريقية بعد معاهدة برلين عام 1884 . لقد استفاد تأسيس دولة إسرائيل من إحدى استراتيجيات التوسع الامبريالي. في قاموس «الرحم الاستعماري للسلطة»، شرعن القانون الدولي السيطرة وإدارة السلطة. كان التجريد من الحقوق، المتصل بالقانون الدولي، هو شأن الدولة، الملكية أو العلمانية. وهذه هي المجموعة المتآلفة من [الظروف] التي تم فيها تأسيس دولة إسرائيل: كانت العودة إلى الأرض الموعودة مدعومة بمسار طويل الأمد من شرعنة التجريد من الحقوق باسم التقدم والحضارة[1].

لكن للتجريد معاني ضمنية مروعة تتجاوز القانون ويمكن بالكاد تبريرها باسم النصوص المقدسة: التجريد من الحقوق لا شرعي ودنس. يبدو أنه لا يوجد قانون أو حقيقة مقدسة يمكنهما أن يبررا حق كائن بشري في تجريد كائنات بشرية أخرى مما يمتلكون. إن سيادة الدولة القومية تعرض علاقات السيادة بين الكائنات البشرية للخطر: لا يملك أي كائن بشري الحق في استعباد أو استغلال أو تجريد الكائنات البشرية الأخرى من حقوقهم. لقد كانت الدولة القومية الشكل تعرض السلام العالمي للخطر بوضع أمن ورفاه مواطنيـ[ها] قبل رفاه البشرية والكوكب. إن الاستمرارية والتنامية في الحضارة الغربية بين قانون الدولة وحقيقة النص المقدس قد ساهمتا في التقسيم الطبقي والعرقي البلدان والأراضي والكائنات البشرية.

(1) في المطلب (Requerimiento) الشهير وسيء الصيت، توجب على السكان الأصليين أن يخضعوا أنفسهم للقوانين الإسبانية وللمسيحية
(http://www.milestonedocuments.com/documents/view/requerimiento)
[تاريخ الوصول 28 آب، 2013]. جاء سلب الحقوق الفعلي عقب ذلك، فبعد عقدين، وضع القانون الدولي لأول مرة في التاريخ البشري لشرعنة الطرد وسلب الحقوق. فرنانديز دي سانتا ماريا، اكتشاف أمريكا ومدرسة سالامنكا (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1977).

فيما يثبته مايكل بريور هو أن التشريعات التوراتية للتجريد من الحقوق هي التي أصبحت المبادئ الشرعية للقانون الدولي[1].

إن التجريد من الحقوق هو، أولاً وقبل كل شيء، تجريد من الإنسانية وحطٌّ من القدر سيكولوجياً. مع ذلك، فإن التجريد من الإنسانية لا صلة له بالموضوع في العلاقات الدولية الحديثة/ الاستعمارية: إذ تأتي أولاً مصلحة الدولة، وثانياً منفعة مواطني الدولة الذين يشرعون قانون التجريد، وثالثاً اللاقوميين [أفراد القوميات أخرى] الخاضعين للتجريد من الحقوق. هنا نلامس إحدى انتكاسات الدولة القومية الشكلية الحديثة: أفراد قومية [الدولة] لهم الأولويات على اللاقوميين [أفراد القوميات الأخرى]، ما يعني أن اللاقوميين هم البشر الأقل شأناً. الانتكاسة الثانية هي أن للقوميين المتماهين إثنياً مع الدولة أولويات على القوميين (أي، المواطنين الشرعيين) الذين لا ينتمون إلى القومية الأحادية الإثنية للدولة. الهولوكوست هو حالة كهذه: فالألمان الإثنيون كانت لهم الأولوية على اليهود الألمان الذين كانوا يعرضون للخطر تجانس الدولة القومية. والانتكاسة الثالثة هي أن الفلسطينيين هم في الوقت نفسه أجانب على دولة إسرائيل، والذين يعيشون في إسرائيل لا ينتمون إلى الإثنية التي تتماهى معها دولة إسرائيل.

ضد الصهيونية أم ضد الدولة القومية؟

كنت أجادل في أنه من الضروري ليس فك اقتران اليهودية بدولة إسرائيل فقط بل فك اقتران الصهيونية بدولة إسرائيل أيضاً. إذا لم تكن اليهودية تساوي دولة إسرائيل، عندئذ يكون من المهم فك اقتران الصهيونية اليهودية باليهودية. المشكلة التي يعانيها المجتمع الدولي مع الصهيونية هي في الواقع مشكلة مع الدولة القومية الشكلية الحديثة وليست مع اليهودية. لا يمكن أن توجد حلول لنزاع فلسطين/

(1) أنطوني أنجي، الإمبريالية والسيادة وصنع القانون الدولي (كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، 2007)؛ سبا ن؛زاتيولا غروفوغوي، السيادات، أشباه السيادات والأفارقة (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 2005).

إسرائيل ضمن هذا الشكل، وفي شبكة النزاعات والصراعات الدولية من أجل الموارد الطبيعية والسيطرة الإقليمية.

ظهرت الصهيونية اليهودية إلى حيز الوجود - كما ذكرت سابقاً - في القرن التاسع عشر. كانت الصهيونية اليهودية هي الرد الضروري، من ناحية أولى، على التاريخ الطويل للشتات اليهودي و، من الناحية الأخرى، على التحول والاضطهاد اللاحق اللذين مر بهما اليهود في أوروبة. فالتنوير والعلمنة الأوروبيان غيرا وضع اليهود. كان اليهود المتدينون مشمولين في تشكل الجماعات القومية الذي دفع إلى ظهور اليهود العلمانيين (الهيلوني hiloni، اليهود اللامتدينين). لذلك، إذا كانت الصهيونية حركة قومية يهودية تدعي حق اليهود في العودة إلى مكان ولادتهم التاريخي (صهيون - أرض إسرائيل والقدس)، عندئذ فإن ذلك يتسق مع رغبة وحق أية جماعة تم تجريدها من حقوقها. بهذا الخصوص، فإن تشكيل المشروع الصهيوني في أوروبة القرن التاسع عشر قد استجاب لنبوءة مماثلة لنبوءة السكان الأصليين للكوكب الذين جردوا بشكل منظم من أرضهم منذ عام 1500: في القرن السادس عشر في أميركا، في القرن التاسع عشر في نيوزيلندا وأوستراليا وجنوب أفريقية، بُعيد مؤتمر برلين في عام 1884، تم تجريد كل السكان الأفارقة من حقوقهم من قبل الدول الإمبريالية الأوروبية. إن مفارقة الدولة الصهيونية هي أن العودة إلى مولدهم التاريخي كانت تقتضي ضمناً تجريد الجماعات التي لم تغزُ تلك الأرض عن طريق التجريد من الحقوق.

عند هذا المفترق يلعب مشروع هرتزل ورقتين: تحرير الشعب اليهودي وانتحال خطابات التجريد. لأنه أين يمكن خلق دولة إسرائيل برأي هرتزل؟ يمكن للمرء أن يشتري الأرض في بلد آخر ناقشه هرتزل في الفصل الثالث («شراء الأرض»):

> الأرجنتين هي أحد أخصب البلدان في العالم، إذ تمتد على مساحة شاسعة، وهي ذات عدد سكان قليل ومناخ معتدل. ستجني جمهورية الأرجنتين ربحاً كبيراً من التخلي عن جزء من أرضها لنا. إن التسرب

الحالي لليهود قد أنتج بالتأكيد بعض السخط، وسيكون من الضروري تنوير الجمهورية حول الاختلاف الجوهري لحركتنا الجديدة.

على كل، يتغير الوضع عندما فكر في فلسطين. فالمعنى الضمني هو احتلال الأرض (الذي ناقشه في الفصل الخامس) وتجريدها من الناس الذين كانوا يعيشون قبلئذ في فلسطين:

فلسطين هي وطننا التاريخي الجدير بالتذكر دوماً. فاسم فلسطين بالذات كان يجذب شعبنا بقوة ذات فعالية عجيبة. فلو منحنا جلالة السلطان فلسطين، لكان بمقدورنا بالمقابل أن نتعهد بضبط مجمل أموال تركيا. وكنا سنشكل هناك قسماً من متراس لأوروبة ضد آسية، مخفراً أمامياً للحضارة معاكساً للبربرية. وكنا سنبقى كدولة حيادية على تماس مع كل أوروبة، التي سيكون عليها أن تضمن وجودنا.

لم يكن بوسع الأرجنتين أن تقدم ما تقدمه فلسطين، وليس فقط لأن الأخيرة [فلسطين] كانت «الوطن التاريخي الجدير بالتذكر دوماً». إن دولة إسرائيل، متخيلة أن السلطان العثماني سوف يمنح فلسطين لليهود، سوف تشكل «متراساً لأوروبة ضد آسية، مخفراً أمامياً للحضارة ضد البربرية. هنا تُلْعَبُ ورقتان في الوقت نفسه، ولن يعود اليهود ينظر إليهم بوصفهم «برابرة» بل سيُدمجون في الحضارة الغربية في صراعها ضد البربرية.

عملت الدولة القومية الشكلية الأوروبية الحديثة يداً بيد مع فكرة «الأمة» و«النزعة القومية»، مقدمة حلّاً لأفراد القومية [القوميين] ومصاعب لغير أفراد القومية [اللاقوميين]. إنها، باختلاق فكرة وصورة مشتركات المولد (النزعة القومية)، قد خلقت أيضاً النقيض، أي رُهاب الأجانب (xenophobia). في خضم ذلك، فقدت الصورة الكبرى للبشرية، ولا تزال مفقودة. فكانت النتائج المترتبة كارثية في تاريخ العالم منذ أن اختُلقت النزعة القومية والدولة القومية. لقد

ذكرت سابقاً الإبادة الجماعية / الإثنية الأرمنية عندما تم إنشاء جمهورية تركيا؛ والإبادة الجماعية لليهود وغير الألمان في ظل هتلر؛ وأعمال القتل الهائلة في رواندا بعد أن تركت بلجيكا البلد حين خلفت وراءها تلك المشاعر القوموية القوية التي آلت إلى الصدامات الفتاكة بين التوتسي والهوتو. وراء الإبادة الجماعية، أدت العواطف القوموية المقترنة مع الدولة إلى مزيد من أعمال التجريد من الحقوق والحروب والعنف للحفاظ على نقاء الدولة القومية المهدد من قبل القوى الخارجية. إن دولة إسرائيل، عندما تم تأسيسها، لم تفلت من منطق الاستعمارية المحتضَن في الدولة القومية الشكلية التي أعطت ولاتزال تعطي العالم الحديث/ الاستعماري شكله منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهو نظام عزز المخططات العالمية للحضارة الغربية.

كانت الصهيونية اليهودية قبل خلق دولة إسرائيل حركة تحرر من قبل الشعب اليهودي ولأجله، سواء كان [الشعب] يهوداً دينيين أم إثنيين علمانيين. أما إلى أي حد كان اليهود الصهيونيون يملكون رؤية جيوبوليتيكية [جغرافية سياسية] واضحة وطموحاً إلى ما يمكن أن يعنيه خلق دولة صهيونية في الشرق الأوسط في ذاك الوقت، وإلى أي حد كانا رؤية وطموحاً للدول الإمبريالية الأوروبية الغربية الداعمة للمشروع الصهيوني، فهما مسألتان تستحقان اهتماماً خاصاً. هنا أفترض أن الصهيونية كانت مشروع تحرر ينشد الدعم من الدول الإمبريالية الأوروبية الغربية (إنكلترا بشكل رئيسي). مع ذلك، أصبحت الصهيونية أيديولوجيا دولة، مخاطرة بالإسهاب، بعد خلق دولة إسرائيل، [دولة] ذات جهاز قانوني وعسكري للدفاع عن مصالح المواطنين القوميين الإسرائيليين. لقد ضاع معنى إنسانية اللاقوميين ـ وهذه هي إحدى النقاط التي يطرحها مارك إليس ـ بحيث إن دولة إسرائيل لم تكن لا يهودية فقط بل كانت، وبسبب ذلك، لا إنسانية أيضاً. ومما له دلالته، أن هذه ليست تهمة تشهيرية (ad hominem) ضد دولة إسرائيل. إنها تهمة مرفوعة ضد الدولة القومية الشكل الحديثة والأوروبية والإمبريالية.

من المشهور، على سبيل المثال، أن الرئيس باراك أوباما، في خطابه بمناسبة ذكرى انقضاء عشر سنوات على غزو العراق، قد وضح بالتفصيل الكبير كلفة الأرواح

البشرية (وليس القتلى فقط بل التبعات السايكولوجية الشخصية بالنسبة للجنود وعائلاتهم، والجروح الجسدية التي ستلازم الشخص طيلة حياته أو حياتها، إلخ.، أيضاً). لكنه لم يذكر سوى أرواح المواطنين الأميركيين ومر بصمت على أرواح مئات آلاف الأرواح المفقودين في العراق، وتفكيك البنية التحتية للبلد، وتخريب النسيج الاجتماعي للدولة العراقية.

لم يكن خلق دولة إسرائيل يُعزى فقط إلى أعمال اليهود العلمانيين الذين كدّوا، في أوروبة، ودافعوا عن حق الشعب اليهودي في العودة إلى أرضه الأصلية والموعودة. فهذه الفكرة ما كان بوسعها حتى أن تنشأ في القرن السابع عشر عندما لم تكن الدولة القومية الفكرة والشكل موجودة في المكان؛ ولا في أستراليا أو الأرجنتين أو جنوب أفريقية في القرن التاسع عشر، وكلها أمكنة كانت تضم أعداداً كبيرة من اليهود، بل حيث كانت الدولة القومية الشكل إما مجهولة أو شكلًا بعيداً من الحكم. لقد ظهرت دولة إسرائيل إلى الوجود أيضاً بسبب مفعول المصالح الإمبريالية الغربية التي تلعب ورقة مزدوجة: حل مشكلة خلقتها أوروبة ذاتها (الإبادة الجماعية اليهودية في ظل هتلر) في حين تبقي عينها على لوحة السياسة الدولية وتجد حلاً للفوضى التي خلقها البريطانيون في الشرق الأوسط. من وجهة نظر اليهود أنفسهم، في لحظة ما من السيرورة كانت ثمة إمكانيتان مختلفتان: امتلاك أرضهم الخاصة بهم (حل علماني) والعودة إلى أرضهم الخاصة بهم (حل ديني). في الحالة الأولى، كانت القضية الرئيسة هي خلق دولة كان من الممكن أن تكون في أمكنة أخرى؛ لم تكن الأرجنتين مكاناً كهذا. من الناحية الأخرى، كانت العودة تعني ضمناً خلق دولة في صهيون. كل هذا كان يعزى أيضاً إلى الظروف الخاصة التي وجدت إنكلترا نفسها فيها بعد هزيمة السلطنة العثمانية واستلام السيطرة على القدس (1922 ـ 1948).

ملاحظـــات ختـاميـــة

في ضـوء هـذه السردية، لا يبدو أفق حل صراع فلسطين/ إسرائيل باعثاً على التفاؤل في المدى القصير. فقد اشتدت الصراعات داخل النظام العالمي. كان لزيارة الرئيس باراك اوباما الأخيرة إلى إسرائيل بضع أجندات متداخلة ورسالة واضحة. أحد البنود على الأجندة هو مواصلة المحادثات باتجاه حل سلمي للنزاع والقول إن «حل الدولتين ممكن»، وهي صيغة لتأجيل الحل لم تخدع الفلسطينيين. في هذه الأثناء، يوجد في إيران أكثر مما يصدم العين، ودولة إسرائيل هي ملاذ حاسم يعزز مصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط. ثالثاً، هناك سورية التي هي الأراضي التي يجري التطلع إليها، إلى جانب إيران، من المنظورات والمصالح الغربية، بوصفها خاضعة اقتصادياً وجيوسياسياً، كما كان الحال في العراق. إن «المجاهيل» في المعادلة هي روسيا إلى الشمال والصين إلى الشرق من سورية، وإيران. قد تكون دولة إسرائيل واقعة تماماً عند تقاطع طرقات القوى والنزاعات العالمية، خارج التوتر المحلي بين إسرائيل وفلسطين.

أن تكون ضد الصهيونية لا [يعني] أن تكون ضد اليهودية؛ بالأحرى، يعني أن تكون ضد الدولة القومية، أو على نحو أفضل، التشكيك في فكرة أن الدولة القومية هي شكل عالمي من الحكم. ماهي الخيارات؟ أرى ثلاثة اتجاهات ممكنة. هذا لا يعني برامج عمل، بل المسارات التي يجري استنباطها الآن في الحاضر نحو مستقبلات ممكنة ونتائج مجهولة. إن ما يُعرف بالدولة القومية الشكل يقترب من استنزافه.

أولاً، توجد الآن الدولة المتعددة القوميات الشكل الدستورية. يعلن دستورا بوليفيا والإكوادور الآن أن هذين البلدين هما دولتان متعددتا القوميات. ماذا يعني ذلك؟ حسناً، ببساطة؛ أن السكان في أميركا الجنوبية من أصل أوروبي هم أمة واحدة فقط تتعايش مع عدد من الأمم (أيماراس، كويتشواس، تشيكويتانوس، الأمم من أصل أفريقي). مع ذلك، فقد كانت تماهي نفسها في الدولة القومية التي

خلقتها نفسها في سيرورة قمعها للأمم الأخرى. في الإكوادور توجد 33 أمة محلية، زائداً الأمم من أصل أفريقي. من الواضح أنه لا يوجد مبرر لأمة واحدة (من أصل أوروبي) أن تماهي نفسها في الدولة. من الواضح أن الإشارة إلى بوليفيا والإكوادور بوصفهما دولتين متعددتي القوميات لم تكن مبادرة من الكريوليين والمستيزوس، ولا من أولئك الذين من أصل أوروبي. إن الولايات المتحدة هي الآن دولة متعددة القوميات، رغم أن ذلك غير معترف به (بعد) في الدستور. بدلاً من ذلك، تم اختلاق مفهومي «الأقليات» و«التعددية الثقافية» في الخطابات الرسمية كحزامين واقيين لمنع المطالبات الممكنة بإعادة كتابة دستور الولايات المتحدة وإعلانها دولة متعددة القوميات.

ثانياً، ثمة سجال كبير اليوم في الصين حول الحضارة بدلًا من الدولة القومية ـ سجال لم تشجعه الحكومة، بل مشتق من مبادرة «مثقفين مواطنين» كما يصفون أنفسهم. ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن المثقفين المواطنين الصينيين يدركون أن شكل الدولة القومية كان سراباً بين الثورة الصينية التي قادها صن يات صن وبين اليوم، مروراً بدستور الدولة الماركسية للصين. إن فكرة الدولة الحضارية مرتبطة بالسجالات حول الدستورية الكونفوشيوسية. ففي حين يتم تبني الحاجةُ إلى حكم دستوري من التجربة الغربية، فإن شكل الدولة القومية يمكن نبذه بشكل كامن. إن النزعة الدستورية الكونفوشيوسية والدول الحضارية تعنيان ايجاد هيكلية الحكم التي تناسب تاريخ الصينيين وليس تاريخ الحضارة الغربية. وبشكل مماثل، بدأت الدول الإسلامية تعيد تكوين أنفسها كدول حضارية بعد ان تم تفكيك سلطناتها واستبدال دول قومية بدلاً منها. من الممكن التفكير في أن ينشأ في تركيا اليوم شيء من هذا القبيل: ذكريات دولة أتاتورك القومية الحديثة بدأت تطغى عليها ذكريات السلطنة العثمانية، دولة حضارية.

ثالثاً، ثمة الحشد المتواصل خارج مجال الدولة بهدف إيجاد شكل من الحكم يلبي احتياجات الشعب بدلاً من مصالح الدولة. في هذا المجال تعني إزالة استعمار الدولة تحرير الحكم. مع ذلك، ليس الفاعلون والمؤسسات الذين ينفذون هذه المشاريع هي

الدول القائمة ولا الشركات والمؤسسات المالية. فهؤلاء فاعلون يملكون مصيرهم في أيديهم، بما أنه لا الدولة ولا رأس المال يهتم بهم - كما يصبح واضحاً في الأوضاع الحرجة للأعداد المتزايدة من الدول ضمن الاتحاد الأوروبي. إن الفلسطينيين، في هذه النقطة، هم في منتصف الصراع في صميم أزمة الدولة القومية الشكل وإمكانية تفكيكها.

من الصعب تقرير ما إذا كانت الدولة القومية ستبقى النموذج لأجل الحكم والعلاقات بين الدول. الخط الأساسي هو أنه، في حين أن دولة إسرائيل افترضت مسبقاً الدولة القومية الشكل الأوروبية العلمانية والحديثة، كان من الصعب إيجاد حل لصراع فلسطين / إسرائيل ضمن الإطار نفسه الذي خلق الصراع. في الوقت نفسه، يشهد الكوكب تسييس المجتمع المدني (التظاهرات المتزايدة المطالبة بالكرامة) وظهور مجتمع سياسي عالمي. إن حل صراع فلسطين/ إسرائيل يجب تحقيقه في أشكال الحكم التي تقدم بدائل عن الدولة القومية الشكل، التي خلقت الشروط لنشوء الصهيونية في النظام العالمي الحديث/ الاستعماري.

- 5 -

كارل ماركس وحنة أرندت في المسألة اليهودية: اللاهوت السياسي بوصفه نقداً [1]

أرتيمي ماغون

مقدمة

في هذا الفصل، سأظهر التقارب الغريب بين حجج كارل ماركس وحجج حنة أرندت بخصوص «المسألة اليهودية». فكلا المؤلفين يفسران المشاكل المحددة المتصلة بالدور السياسي لليهود كجماعة إثنية دينية متميزة، في سياق أكبر من الاختلاف والسجال بين اليهودية والمسيحية كمذهبين لاهوتيين سياسيين. في مقالة ماركس «في المسألة اليهودية»، يكون السياق اللاهوتي السياسي أكثر وضوحاً مما هو في كتاب أرندت آيخمان في القدس حيث يظل مستتراً. لكنني أظهر أنه، في الجوهر، السياق نفسه: السياق الذي يعود إلى التصور الهيغلي للمعاني الضمنية الاجتماعية السياسية لليهودية والمسيحية. فكلا ماركس وأرندت يقرآن اليهودية كمرادف لنظام سياسي يُفصل فيه الخصوصي (particular) عن العمومي (universal). مع ذلك، فإن المؤلفين يبتعدان عن «الإعلاء» بشكل أحادي الجانب للمسيحية على حساب اليهودية: إذ تقوم حجتهما بالأحرى على القول إن أوروبة الحديثة ما بعد المسيحية،

---

(1) نشر هذا الفصل سابقاً في مجلة الفلسفة القارية (Continental Philosophy Review)، المجلد 45 (4)، 2012، ص: 584 ـ 68. يعاد نشره بإذن من أصحاب حقوق النشر.

وبشكل أدق الدولة التمثيلية ما بعد المسيحية، هما غير قادرتين على التغلب على ما يبدو لهما إشكالياً في اليهودية. فالرأسمالية الحديثة وحكم القانون الحديث يرتدان إلى النظام «اليهودي» (Judaic) المغرَّب (alienated) الذي كان هدفاً للنقد المسيحي وما بعد المسيحي. إن انتقاداً آخر، أكثر جذرية، للدين والدولة، سواء كان مسيحياً أم يهودياً، ضروري، رغم أن اليهودية والمسيحية تظلان، على نحو مفارق، تقدمان محكات لأجل هذا الانتقاد.

إن مشكلة «اللاهوت السياسي» التي أعاد كارل شميت إعلانها وجعلها شعبية في عام 1922،[1] هي ذات تاريخ قديم[2]. فقد كان لمعظم الأديان الكبرى قبل المسيحية مضمون اجتماعي سياسي مباشر. لقد تخلت المسيحية أصلاً عن أي لاهوت سياسي، لكن أصبح جلياً بشكل تدريجي أن فصل الروحي عن الدنيوي بالذات كان في حد ذاته مذهباً سياسياً. بالفعل، لعبت الكنيسة المسيحية، طوال وجودها، وخصوصاً في أوروبة الغربية، دوراً سياسياً حاسماً. الأهم من ذلك، أن العصر الحديث الجديد، الذي أدى إلى علمنة مؤثرة للحياة اليومية وللأيديولوجيا، يعود في أصله، جزئياً على الأقل، إلى [عصر] الإصلاح والإصلاح المضاد.

كان الإصلاح، في جوانب كثيرة، نقداً للدين من داخل الدين. إن كلاً من تبعتيه السياسيتين ـ الروح الثورية التي بدأت كعقيدة لاهوتية[3] وتكثيف النشاط الاقتصادي الذي بدأ كزهد ديني[4] ـ قد ساهمتا بطريقتين مختلفتين في سقوط حكم رجال الدين [الثيوقراطية] وفي نشوء دولة علمانية جديدة. كتبعة مفارقة وغير مرغوبة للإصلاح، نُقل الإيمان تدريجياً إلى «المنبر الداخلي» للفرد وفي حالات كثيرة، فقد دلالته الدنيوية. بدأت الربوبية والإلحاد بالانتشار بين المثقفين وفيما بعد،

(1) كارل شميت، اللاهوت السياسي. أربعة فصول في نظرية السيادة (شيكاغو إيلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 1985).

(2) يعود استعمال الكلمة إلى بانيتيوس (Panaetius) الرواقي المتأخر؛ أما في روما فقد تكلم فارو (Varro) عن «اللاهوت المدني» (theologia civilis).

(3) انظر مايكل والزر، ثورة القديسين، (كيمبردج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1982).

(4) انظر ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (نيويورك: بنغوين كلاسيكس، 2002).

بـين الجماهـير ـ خصوصاً بعد الثورة الفرنسـية. في هـذه اللحظة فـسر هيغل الدولة الحديثـة، التي هي نفسـها نتاج للإصـلاح، «كإلغـاء» (Aufhebung) للدين الذي تنفذ [الدولةُ] برنامجَه مادياً. في حين ظل هيغل يؤمن بأن الدين يبقى حيوياً في الدولة الجديدة، كان أتباعه الأكثر راديكالية، مثل برونو باور، أكثر تساوقاً، ووجدوا حاجة إلى الاسـتغناء عن الدين المسـيحي (على الأقل على المسـتوى الشـعبي) لأن برنامجه قد تم تنفيذه وتحقيقه. هذه الحجة الحاسـمة لمدرسـة هيغل وضعت الأسـاس لأجل تراث جديد من اللاهوت السياسي، الذي شغل نفسه بالتناظرات السياسية العلمانية للمفاهيـم اللاهوتيـة، بمهمـة مزدوجـة، إما لنقد هذه الأشـكال العلمانيـة ظاهرياً، و/ أو إمدادها بمعنى يكون متعالياً وليس ببساطة تجريبياً.

في القرنين التاسـع عشر والعشرين، كان الليبراليـون الملحدون غالباً ما يقدمون علم السياسـة وعلـم الاقتصاد كظاهرة عقلانية تقوم عـلى المصلحة الذاتية للأفراد. لا يمكـن للاهوت أن يدخل هـذه الصورة إلا كعقلنة ثانوية. مـع ذلك، فإن بضعة عوامـل قـد أبقـت التحليل اللاهـوتي للسياسـة وثيق الصلـة بالموضـوع حتى هذه اللحظة:

1. استمرار وانبعاث الاعتقاد الديني الفعلي.
2. الدور المتزايد لهذا الاعتقاد (أو الإيمان) في الحياة السياسية.
3. الوجـود الكلي للأيديولوجيات، التـي تكرر غالباً البنـى الدينية للمعنى دون تأسيسها في البنى الفعلية للمجتمع.
4. الظاهرات «اللاعقلانية» ظاهرياً للسياسـة التي لا يمكن تفسيرها باتجاه آخر أو تصنيمهـا إلا عن طريق العقلانية السياسـية (على سـبيل المثـال، بوصفها «كاريزمية»).

لهـذا، يبـدو أن اعتباراً جدياً لبنـى المعنى اللاهوتية مطلـوب لغرض النقد، ليس للدين فقط، بل للسياسة التي تعول عليه بشكل ضمني. علاوة على ذلك، فإن إعادة مفهمـة إلحادية جدية للمجتمع ليسـت ممكنة إلا عبر جـدال داخلي جدي مع الدين

وعبر إعادة التفكير في قضاياه، مثل الانفصال بين العمومي والخصوصي - التي أدركها اللاهوت لكنها لا تحل إلا بوسائل لاهوتية، كالتمجيد والطقسنة واغتراب مجال معين من الحياة الإنسانية.

أعلن كارل شميت، في عام 1922، أن «كل المفاهيم المهمة لنظرية الدولة الحديثة [كانت] مفاهيمَ لاهوتية مُعَلمَنة»[1]. إذ استشهد على الفور بالسيادة بوصفها المثال المطلق على مثل هذه «العلمنة». فالسيادة، بالنسبة له، ستكون حقاً يُقرَّرُ على الاستثناء، ولذلك تكون مرتبطة بشكل متأصل بما يتم تصوره، في اللاهوت، بوصفه مذهب المعجزة. فاللاهوت بالنسبة لشميت، (الذي يتبع كيركغارد في ذلك)، يدخل عبر الحاجة إلى استثناء.

جادل هانز بلومنبرغ، وهو مفكر ألماني أصغر سناً، ضد شميت في عام 1962 في أن «علمنة» المفاهيم السياسية تتضمن تحولاً في معناها[2]. الأهم من ذلك، أن بلومنبرغ يلح على انقطاع حيني مرتبط بالدفاع عن «الفضول»، كشكل من الانفتاح نحو المستقبل، نحو الجديد، نحو المعرفة التجريبية المستمدة من الخبرة.

من الجانب المعاكس، المسيحي، دحض إريك بيترسن (Erik Petersen)، وهو لاهوتي مهم من القرن العشرين، أطروحة شميت على أرضية أن الدين المسيحي الحقيقي (خلافاً للدينين الروماني واليهودي) لم يكن «سياسياً» أبداً أو حتى توحيدياً، في هذا الخصوص. كان مذهب الثالوث يعني، وفقاً لبيترسن، افتراقاً نهائياً عن الاستخدام السياسي للدين، خصوصاً عن استخدامه لشرعنة الحكم الملكي[3]. لذلك لم يكن «اللاهوت السياسي» الحديث لاهوتاً مسيحياً على الإطلاق، بل إلحاداً بسيطاً أو وثنية.

---

(1) كارل شميت، اللاهوت السياسي. أربعة فصول في السيادة، ص: 36.

(2) هانز بلومنبرغ، شرعية العصر الحديث، ترجمة: ر. والاس (نيويورك: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، 1983 [1986])، انظر بشكل خاص الصفحات 92-105.

(3) Erik Petersen, «Der Monotheismus als politisches Problem,» in Theologische Traktate (Munchen: Kosel, 1951), 45- 147.

مع ذلك، فقد أكد شميت لبلومنبرغ أن القطيعة ذاتها مع اللاهوت كانت جزءاً أساسياً من اللاهوت، ورد على بيترسن بأن فكرة الثالوث كانت تعني ضمناً انقطاعاً داخلياً ومعارضة من الله لذاته[1]. (*Nemo contra deum nisi dues ipse*) لا أحد ضد الله باستثناء الله ـ هكذا يختم رده بشكل واضح[2]. كان اللاهوت، خصوصاً اللاهوت المسيحي، يتضمن على الدوام انتقاداً للدين (انتقادا للأشكال المادية المفرطة، الصنمية، «الوثنية» من العبادة؛ انتقاداً للعبادة «الملكية»، المتواطئة سياسياً: بشكل أوسع، انتقاداً للعبودية العمياء التي لا تليق بالإيمان الحقيقي). لكن هذا يعني أيضاً أن انتقاد الدين (أو الاستخدام السياسي للدين) والكفاح ضده لا يعنيان مع ذلك أن الأمر انتهى مع الدين (أو على الأقل مع اللاهوت السياسي). فالمناقشة الأعمق والتحليل الأعمق هما ضروريان.

ربما كان أهم جدال «داخلي» للمسيحية على مدى العصور متعلقاً بعلاقة ولادتها، جدلها مع اليهودية. هذه الحجة لم تكن أحادية الجانب، نظراً إلى أن اليهودية تستمر في الوجود ولازالت تُمارَس. إن الحضور الفعلي للشعب اليهودي في البلاد الأوروبية قد أمد هذا الجدال بمعنى سياسي واضح. علاوة على ذلك، فقد كان الجدال سياسياً في الأصل: هل ينبغي التعبير عن التوحيد بثيوقراطية؟ هل التوحيد (ديانة [الإله] الواحد) هو أيضاً سياسة [الحاكم] الواحد ـ الشعب المختار الواحد؟ أم هل هو ديانة جامعة للواحد بوصفه كلاً واحداً، تتجاوز أي نظام حكم مفترض؟ بالإضافة إلى ذلك، إذا كان الدين يلعب دوراً في المجتمع، فما الذي يحدثه فيه: اغتراب القانون، أم توسط الحب؟

---

(1) Carl Schmitt, Politische Theologie II (Berlin: Duncker und Humbolt, 1970).
حول «الركود» (stasis) – تناقض داخلي ثابت ـ بوصفه جوهر العلاقة بين السياسة واللاهوت، انظر مقالة رائعة كتبها ديميتريس فاردولاكيس، «الركود، ماوراء اللاهوت السياسي»، مجلة الانتقاد الثقافي (Cultural Critique)، المجلد 73، خريف 2009، ص: 125 – 47. حجة هذه المقالة، المكتوبة من منظور دريدي، مشابهة بطرق كثيرة لحجتي، وعلاقة المسيحية باليهودية تذكر المرء بما يدعوه فاردولاكيس بـ«الركود».

(2) المرجع السابق، ص: 122.

هذه المجموعة من الأسئلة هي الأسئلة التكوينية للمسيحية والتي تبقى دوماً أساسية لها، طالما أن المسيحية تحتفظ بأساسها التوحيدي اليهودي وطالما بقيت ديانة وقوة اجتماعية. إن الحداثة المتأخرة، التي قدمت إعادة تسييس واسعة النطاق للمجتمع والتي نجحت في خلق دولة قانونية (دولة الحق Rechtstaat) ودولة قومية، قد أشْكَلَتْ وضع اليهود بوصفهم رعايا للقانون. كما سأجادل أكثر في هذا الفصل، فإن هذه المشكلة لا ترتبط بحقيقة أن اليهود، كونهم جماعة دينية متنافرة، قوضوا الوحدة القومية القانونية الجديدة فقط، بل بحقيقة أن الدولة الأوروبية الجديدة، كونها قد علمنت الديانة التوحيدية، كانت تبدو أيضاً «يهودية» و«مسيحية» في الوقت نفسه. بالفعل، اعتبرت الفلسفة السياسية الألمانية مبدأ السلطة المغربة، القانونية بشكل خالص، طبعة معلمنة من اليهودية، في حين ارتبطت المسيحية المعلمنة بتحرير الفرد والاعتراف به. فيما يلي سأدرس النظريتين السياسيتين الكبريين للقرنين الماضيين، اللتين تركزان على القضية السياسية لوضع اليهود، لكنهما تقدمان أيضاً نقداً للدولة الليبرالية الحديثة وللمجتمع الدولي بحد ذاته. هاتان النظريتان هما مذهبا كارل ماركس وحنة أرندت.

في القرن التاسع عشر تم تعميم المسألة اليهودية لأشكلة العلاقة بين الدين والدولة الديمقراطية الليبرالية، وعمومية الدول القومية. في القرن العشرين، اكتسبت معنى عمومياً جديداً: كشفت محنة اليهود الأوروبيين في الوقت نفسه عن مخاطر الدولة القومية وعن الخصيصة العاجزة واللاديمقراطية للقانون الدولي. فقد ربط الشوآه المسألة اليهودية بمسألة التاريخ الحديث عموماً ـ ما إذا كان هذا التاريخ متجهاً إلى التقدم أو، على الجهة المضادة، ما إذا كان يؤدي إلى جحيم «شمولي» على الأرض. لأنه، كنتيجة للشوآه، قد نشأت هناك دولة قومية يهودية، ظلت في نزاع حاد مع السكان العرب، فقد أصبحت المسألة اليهودية أيضاً داخلة بقوة في مشكلة الاستعمار الأوروبي. لهذا، بطريقة معلمنة، تبقى المسألة اليهودية، وهذا يعني المسيحية وحدها وأصلها، أفقاً مهماً للتاريخ المعاصر، بطريقة نظرية وعملية.

كارل ماركس واللاهوت السياسي لدولة القرن التاسع عشر

سأبدأ بكارل ماركس ومقالته المبكرة «في المسألة اليهودية» (1843)[1]. كان ماركس ممثلًا للمدرسة الهيغلية الآنفة الذكر في اللاهوت السياسي - ربما كان أول من حولها إلى نقد اللاهوت السياسي. خلافاً لهيغل، الذي ابتهج بكون العناصر المسيحية متحققة في الدولة الليبرالية، كان ماركس يعتقد أنه في هذه الدولة العلمانية ظاهرياً يبقى هناك بعض البنى الدينية الأثرية التي تحتاج إلى الكشف والنقد.

تبدو المسألة اليهودية إذاً بوصفها المسألة الحاسمة، لأنه - كما يلاحظ تلميذ هيغل، برونو باور، في نصوصه - ينبغي على اليهود أن يدخلوا الدولة الديمقراطية الليبرالية على أساس المساواة لكنهم يظلون متدينين [بدينهم] أنفسهم. رداً على هذه الأطروحة لباور القائلة بأن كارل ماركس، الذي كان آنذاك فيلسوفاً وصحافياً مبتدئاً شاباً، كتب مقالته القصيرة «في المسألة اليهودية» - العمل الذي كان من بين أوائل الأعمال التي تسبغ على اللاهوت السياسي معنى الانتقاد السياسي. راجع ماركس عملين من تأليف باور: «المسألة اليهودية»[2] و«قدرة اليهود والمسيحيين المعاصرين على أن يصبحوا أحراراً»[3]. إن نقده، إذا أردنا صياغته بإيجاز لأجل الوقت الحالي، يقوم على حقيقة أن باور كان بإمكانه فقط أن يتصور «تحرراً سياسياً» لليهود، لكن التحرر السياسي ظل ناقصاً لأنه أبقى على انشقاق ديني بين الدولة والمجتمع المدني، بين «حقوق المواطنين» و«حقوق الإنسان». لذلك فإن المشكلة لا تكمن في اليهود كجماعة أو في ديانتهم بل في حياة الدولة الحديثة ذاتها المنظمة بطريقة «يهودية». يكتب ماركس هذا العمل، كما معظم أعماله، بطريقة حوارية جدالية إلى

(1) كارل ماركس، «في المسألة اليهودية»، في: ماركس وإنغلز، الأعمال الكاملة (نيويورك: لورنس ويشارت، -1975 2000)، المجلد 3، ص: 146 - 74. إن قراءتي لـ«في المسألة اليهودية» مدينة لحلقة البحث التي كان فيليب لاكو-لابارث يدرسها في ستراسبورغ حول ماركس المبكر في 2001 /2002 . لسوء الحظ أن لاكو-لابارث لم يمتلك الوقت لنشر أو حتى لإنهاء هذا المشروع في حياته، لكن من المأمول أن تظهر في نهاية المطاف نشرة للملاحظات حول حلقة بحثه.

(2) Bruno Bauer, Die Judenfrage,(Brauschweig: Friedrich Otto, 1843).

(3) Die Fahigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein: einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, hg v. Georg Herwegh (Zurich: u. Winterthur, 1843) 56 -71.

درجة عالية، بحيث يكون من الصعب غالباً أن نقول إذا كان يعلن شيئا من وجهة نظره الخاصة أم من وجهة نظر المؤلف الذي ينتقده. هذا الأسلوب يناسب جيداً الخصيصة الصعبة والملتبسة للقضية، التي يتشابك فيها ما يوجد لإنقاذه وما يوجد للتخلي عنه في الديانة اليهودية ـ المسيحية تشابكاً معقداً.

دعونا نلتفت إلى أعمال باور «اليهودية»، التي تظل بطرق كثيرة وثيقة الصلة بالموضوع إلى الوقت الحاضر. لقد انتقد باور الليبراليين الألمان والفرنسيين الذين كانوا يكافحون، من وجهة نظرهم اللايهودية، من أجل حقوق اليهود، من أجل تشميلهم الكامل في الدولة. كانت مشكلة هذه المقاربة لحقوق اليهود، ولحقوق الإنسان عموماً، هي أن رعايا هذه الحقوق ظلوا مدافعين سلبيين، موضوعات أكثر مما هم رعايا حقيقيون. هذه مشكلة مألوفة، وهي أساسية لأجل أيديولوجيا حقوق الإنسان اليوم: الأغلب أن حقوق الإنسان هي حقوق الضحايا التي يدافع عنها الناس الأقوى من الخارج. بالنسبة لباور، كانت المسألة اليهودية في زمنه مثالاً على هذه المشكلة. في تصوره، كان اليهود يحتاجون قبل كل شيء إلى «تحرير» أنفسهم، وهذا لا يمكن القيام به إلا من خلال تخليهم عن الديانة اليهودية، التي تفصلهم عن بقية الأمة وتمنعهم من اكتساب روح عامة حقيقية. هذه الديانة كان يتعين على الأقل التخلي عنها كمؤسسة عمومية، لكن باور أجاز لها البقاء في المجال الخصوصي. كانت المسيحية مؤذية، أيضاً، لأنها، كما صرح، هي «اليهودية الناجزة» (vollendete Judentum)[1]. ولأنها كانت تحتقر «الشعوب»، وتنبذ الروح العامة والوحدة القومية[2]. إن «مسألة التحرير هي مسألة عامة (allgemeine). فليس اليهود فقط بل نحن أيضاً نريد أن نتحرر»[3]. لكن المسيحية كانت قبلا قد أنجزت فصل الدين والدولة وارتدّت إلى المجال العمومي. لقد ألغيت وأطيح بها من قبل الدولة الشعبية (المسيحية المنحلة[4]، المسيحية بوصفها مبددة) ـ الشيء الذي لم يكن قد حدث بعد

(1) Die Judenfrage, 49.

(2) المرجع السابق، ص: 47.

(3) المرجع السابق، ص: 61.

(4) Die Fahigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein, 70.

لليهودية. على كل، كانت هذه مشكلة ليس لليهود فقط، بل للمسيحيين العلمانيين وللملحدين أيضاً: طالما بقي هؤلاء الأخيرون يحمون الحقوق الإنسانية لأولئك الذين لا يمثلون أنفسهم، فإنهم أنفسهم غير أحرار: «التحرير العام» غير منجز. أما بالنسبة لحلول باور المقترحة للمشكلة، فقد كانت تختلف في النصين من «نصوصه اليهودية» التي راجعها ماركس. في النص الأول («المسألة اليهودية») تم تحديد الهدف السياسي كدولة جمهورية سوف تتغلب على النزعة القانونية الضيقة لكانط أو هوبز عن طريق الدستور الديمقراطي والوحدة القومية. في النص الثاني اللاحق («قدرة اليهود والمسيحيين..»)، يصبح البرنامج أكثر عمومية: انتقد باور النزعة الاستثنائية القومية اليهودية ولاحظ أن:

> الكائن البشري (Mensch)، الذي يولد كفرد من أمة، مقدر له أن يصبح مواطناً لدولة ينتمي إليها بالولادة، لكن غايته [Bestimmung] ككائن بشري تتجاوز حدود الدولة التي يولد فيها[1].

يركز ماركس، في مراجعته، على جانب واحد فقط من حجة باور ـ حاجة اليهود إلى أن يصبحوا مواطني دولة وأن يختزلوا ديانتهم إلى إطار خصوصي. لكن في بعض الجوانب التي لا يسميها، يعتمد ماركس بشكل جدي على باور: أولاً (كما سنرى) في الصياغة اللاهوتية السياسية للسؤال؛ ثانياً، في الدعوة إلى التحرير الشامل، أو الإنساني، الذي لا ينتهي بمنح الحقوق شكلياً لأحد ما؛ ثالثاً، في نقد حقوق الإنسان بوصفها مقسومة إلى حقوق شخص فاعل (سيد/ سائد) أو شخص منفعل (يجب على شخص آخر أن يدافع عن حقوقه).

يعطي ماركس كل هذه الأفكار نفحة جديدة بتطبيقها على الشقاق بين الدولة والمجتمع المدني ـ وهو شيء لم يفعله باور.

(1) المرجع السابق، ص: 67.

بحسب ماركس، فإن باور على حق، بالطبع، في أنه يرى أي دين كطريقة لاضطهاد الناس وفصلهم بعضهم عن بعض. لكن الدين بوصفه ايماناً ذاتياً هو، بحسب ماركس، مجرد تعبير أيديولوجي عن المشاكل البنيوية الأكثر أساسية للدولة بحد ذاتها. هذا هو السبب في أن حل المسألة على المستوى اللاهوتي والسياسي المحض، كالحل الذي اقترحه باور، غير كاف. بالفعل، إننا نرى أن الدين، البعيد عن الانقراض، يزدهر بشكل فعلي في الدول الجمهورية الأكثر حداثة، كالولايات المتحدة الأميركية. لذلك، يقول ماركس، فإن الدين (بوصفه أيديولوجيا) هو مجرد عرض (symptom) ـ ليس مجرد أمارة لـ «قاعدة» مادية معينة، كما تقدمه الماركسية المبتذلة، بل عرض للتنظيم الديني العميق للحياة المادية للمجتمع. إن «أفراد الدولة السياسية هم دينيون بسبب الازدواجية بين حياة الفرد وحياة النوع (species – life)، بين حياة المجتمع المدني والحياة السياسية»[1]. الدين هو خلل في تنظيم المجموع الكلي (Totality). الخلل هو الانفصال بين الخصوصي والعمومي أو بين العام والخاص، أو، بين الدولة والمجتمع المدني (تسمية هيغل للنشاط الاقتصادي الروتيني).

دعونا نأخذ حقوق الإنسان، يقول ماركس ـ لب المذهب الليبرالي بالذات. إن حقوق الإنسان، كما تصاغ في الثورات العظيمة لنهاية القرن الثامن عشر، هي، وفقاً له، مناقضة لذاتها. فمن جهة أولى، تقتضي ضمناً عمومية جماعية على مستوى الحقوق المدنية ـ سيادة الشعب، حقوق الاقتراع، الحق في التعبير العلني، إلخ. لكنها، من جهة أخرى، تقتضي ضمنا الأنوية (egoism) وحق الخصوصية، على مستوى الحقوق التي تتصل بالمجال «الخاص»، أي الاقتصاد والدين. لهذا تعرف الحرية في إعلانات حقوق الإنسان بأنها «الحق في فعل كل شيء لا يؤذي أحداً آخر»[2]. هذا يعني أن هذه هي مجرد مسألة حرية الإنسان ككيان منفرد (monad) معزول، منطو على نفسه. بشكل مماثل، يؤدي فصل الدولة عن الدين لا إلى التحرر من الدين، بل

(1) «في المسألة اليهودية»، سبق ذكره، ص: 159.

(2) المرجع السابق، ص: 162.

إلى الحرية من أجل دين (المرء الخاص). لهذا، فإن «حقوق الإنسان» تقدس «المجتمع المدني» للأفراد المذررين[المتناثرين] الذين يحيون حياتهم الخاصة والذين توحدهم الدولة في الأعلى، بطريقة برانية فقط.

من الجدير بالذكر، وبشكل له أهميته من أجل المناقشة اللاحقة لأرندت، أن ماركس يفهم الفرد الأنوي المذرر، ليس فقط بوصفه برجوازياً صغيراً، بل كنتاج لاغتراب كارثي.

> الديمقراطية السياسية مسيحية، بما أن الإنسان، ليس مجرد إنسان واحد فقط بل كل إنسان، يصنف بوصفه سيداً، بوصفه الكائن الأسمى، لكنه الإنسان في شكله اللا متحضر، اللااجتماعي، الإنسان في وجوده السعيد، الإنسان كما أفسده تنظيم المجتمع بأكمله، الذي خسر ذاته، الذي غُرب، وسلم إلى حكم شروط وعناصر لا إنسانية - باختصار، إنسان لم يكن بعد نوعاً - كائناً حقيقياً[1].

إن ما يُنتقد ليس مجرد برجوازي أو «بائع متجول»، بل إنسان دنيء منعزل، يُعلنُ سيداً لكنه، في الواقع، سيد تعيس، عديم القيم وخارج على المعايير.

> لهذا، بإيجاز، فإن إلغاء الدين، كما يقول ماركس، لا يحطم هذا الدين بل ينقله إلى مستوى دنيوي، لاعلني، ولاواع.

الدين في هذه الأيام مجسد، وبهذا المعنى يكون هيغل وباور على حق. لكنه مجسد كانقطاع بين السماء والأرض أو، بشكل أدق، كانقطاع بين العام والخاص، الطبيعة والروح، إلخ. الدين يتحقق ليس بوجهه الأفضل، الأكثر تقدمية (الذي سيكون التوسط بين العمومي والخصوصي) بل بوجهه الأسوأ (وجه الاغتراب والعبودية). لكن هذا الاغتراب والفجوة بين العمومي والخصوصي هما، في لاهوت هيغل الفلسفي، بالضبط

(1) المرجع السابق، ص: 159.

ما يميز اليهودية بالمقارنة مع المسيحية. لهذا، يقول ماركس إن تجسيد المسيحية يعود بها القهقرى نحو اليهودية التي نشأت منها والتي حاولت أن تلغيها.

لقد أثارت اليهودية اهتمام هيغل بشكل كبير منذ كتاباته اللاهوتية المبكرة. رغم أن موقفه من اليهودية قد تغير من فترة إلى أخرى من حياته ـ وصف ذلك في محاضرات في فلسفة الدين هو أكثر احتراماً والتباساً من كتابات فرانكفورت وبينا ـ على العموم، اليهودية بالنسبة لهيغل هي دين الانفصال بين الكائن البشري والطبيعة، دين الوصايا البرانية الإيجابية والاستعباد الخاص للفرد، إلخ. وهي أيضا، في حد ذاتها، خطوة سلبية ضرورية على الطريق إلى الدين المطلق وإلى الاعتراف الذاتي بالذات الحرة في العالم. بالنسبة إلى هيغل الناضج، يصبح رمزُ اليهودية سلاحاً مهماً في جداله ضد كانط، الذي يبدو تأكيده على الانفصال بين القانون والمسؤولية بالنسبة له مماثلاً لذهنية العهد القديم.

يبين فرانسيسكو توماسوني في تاريخه المفصل عن «السجال حول اليهودية من كانط إلى الهيغليين الشباب»[1]، أن صورة هيغل عن اليهودية، الموجهة ضد كانط كما يبدو، كانت في الوقت نفسه مستعارة من كانط و، بشكل أوسع، من مناقشات أواخر القرن الثامن عشر لليهودية. لقد بدأ ذلك كله مع موسى مندلسون، الذي زعم أن اليهودية ديانة تنويرية كاملة[2]، لأنه فهمها، على هدى سبينوزا، كإرشاد أخلاقي عقلاني دون أية أوهام فوق طبيعية. مما يثير الاهتمام أن كانط تبنى فكرة مندلسون عن دين عقلاني كهذا، لكنه في كتاب الدين في حدود العقل المجرد (*Religion in the Boundaries of Mere Reason*) حولها إلى دفاع عن المسيحية ضد اليهودية، جازماً أن القوانين العقلية في اليهودية تلعب مجرد دور «تشريعي»، بما

(1) فرانسيسكو توماسوني، الحداثة والهدف النهائي للتاريخ: السجال حول اليهودية من كانط إلى الهيغليين الشباب (امستردام: كلوفر أكاديميك، 2010).

(2) موسى مندلسون، القدس، أو في السلطة الدينية والديانة اليهودية، ترجمة أ. أركوش (هانوفر ولندن: مطبعة جامعة نيو إنغلند، 1983).

أنها «تتعامل فقط مع الأفعال الخارجية»[1]. يقوم هيغل بانعطافة أخرى: بالنسبة إليه، إن فكرة دين أخلاقي للتنوير بالذات هي فكرة مريبة: إنه، مثل شيلر، يبحث عن طريقة لتوحيد الأخلاق مع المسؤولية ومع الحاجات المادية الإنسانية، ويجد هذا التوسط، أولًا، في «المحبة»، وفيما بعد في «الروح». إن مندلسون وكانط هما يهوديان/ يهوذيان، كانط نفسه مذنب بما يلوم به اليهود: الأخلاق التشريعية لا تنفذ إلى الحياة الإنسانية الواقعية.

إن المسيحية، لدى هيغل، هي ديانة تقترح التغلب على القطيعة بين الله والإنسان عبر وساطتها. أما اليهودية، من الناحية الأخرى، فيفهمها هيغل كديانة يكون فيها الفرد المذرر، خادم الله وخادم القانون المجرد، مفصولًا عن الله والقانون البعيدين والمطلقين[2]. يطور هيغل هذا الفهم للمسيحية واليهودية في نصه المبكر «روح المسيحية وقدرها».[3] هنا وفي أمكنة أخرى، يعارض المسيحية، بوصفها ديانة قدر، بالديانة اليهودية القانونية المجردة «الإيجابية». إن قسماً كبيراً من هذا العمل مكرس لمعالجة الجريمة وللتضاد بين العقاب والقدر. فـ«القدر» (أو المصير كما يمكن أن يترجم أيضاً) هو منطق دياليكتيكي يطور معنى أفعال المرء في الزمن، في تسلسل الأحداث التي حرضها. «العقاب كقدر هو رد الفعل المكافئ لفعل الآثم، لقدرة هو نفسه هيأها، لعدو جُعل عدواً من قبله نفسه»[4]. لهذا إذا دفع، بخفة أو بشدة، ثمن فعلته أو فعلتها، تأتي تصفية الحساب هذه كإنجاز للمرء، وليس كعقاب خارجي.

---

(1) إمانويل كانط، الدين في حدود العقل المجرد (كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، 1998)، 130، (6:125).

(2) قارن

Cf. Takayuki Shibata, «Kritik der Juden und Christentums bei Feuerbach und dem jungen Hegel,» in Feuerbach und der Judaismus, 113- 121.

يؤكد شيبيتا أن اليهودية بالنسبة إلى هيغل كانت ديانة تضع نفسها في مواجهة الطبيعة العدوانية وتكافح من أجل السيطرة عليها، لكنها، وهي العاجزة عن فعل ذلك، تركت هذه المهمة إلى الله القدير. المرجع السابق، ص 115.

(3) ج. و. ف. هيغل، «روح المسيحية وقدرها» في الكتابات اللاهوتية المبكرة، ترجمة ت. نوكس (فيلادلفيا: مطبعة جامعة بنسلفانيا، 1971)، 182ـ 301

(4) روح المسيحية وقدرها، ص.230، الترجمة معدلة.

إن العقـاب الذي يفرضه القانون يقابل العمومي بالخصوصي، لكن الجريمة، كفعل خصوصي، تكون نفسـها معممة في حد ذاتها. لهـذا في حقل القانونية والعقاب (أي حقـل اليهوديـة)، لدينا مبـدآن متضادان في تعـادل يائس. في المقابـل، عندما يدخل «القدر» إلى الصورة، يقول هيغل، عندئذ:

> لا يكون القانون سـوى فجوة [أو نقص] الحياة، الحياة الناقصة تظهر كقدرة. والحياة يمكنها أن تشفي جراحها مرة أخرى؛ الحياة المقطوعة، المعاديـة يمكن أن تعود إلى نفسـها مرة أخـرى وتبطل (aufheben) الإنجاز الأخرق للإثم، يمكنها أن تبطل القانون والعقاب[1].

هـذا هو هيغل المبكر (هيغـل الذي لم يقرأه الهيغليون الشـباب، بما أن النصوص ذات الصلـة لم تنـشر عندئـذ). بعـد ذلـك بوقـت طويل، في محـاضرات برلـين حول فلسـفة الدين (التي يتم تدريسـها منذ عام 1821)، يكرر هيغل التضاد بين اليهودية والمسيحية ويطوره. إذ يقول عن الإله/ الله اليهودي:

> الله هـو الحكمـة المطلقة .....لكنـه كذلك بمعنى كونـه حكمة مجردة بالكامـل. لذلـك فإن هذه الغاية غـير المحددة الخاليـة من المضمون، تتحـول في الوجـود الفعـلي إلى خصوصيـة مبـاشرة، إلى التحديـد الأكمـل.... لذلـك فإن غايـة الله الحقيقية هـي العائلـة، وفي الحقيقة هـذه العائلة بعينهـا.... هنا لدينا تباين لافت للانتباه وصارم بشـكل مطلق - في الحقيقة، إنه التباين الممكن الأكثر صرامة. الله، من الناحية الأخـرى، هو إلـه السـماء والأرض، الحكمة المطلقة، القـوة الكونية، والغاية التي يهدف إليها هذا الإله هي في الوقت نفسـه محدودة للغاية بحيـث إنهـا تعني عائلـة واحدة، هـذا الشـعب الواحد فقـط.... في السياسـة إذا كانـت القوانـين الكونية العمومية فقط هـي التي تحتفظ

(1) المرجع السابق، ص: 230، الترجمة معدلة.

بالسيطرة، عندئذ يكون العنصر الحاكم هو القوة، الإرادة التعسفية للفرد.[1]

في الشريعة اليهودية:

العقوبة المرتبطة بالعصيان ليست عقوبة مطلقة، بل مجرد محنة خارجية.... العقوبات التي تكون مهدَّدة هي من صنف دنيوي براني...... كما أن الطاعة المطلوبة ليست من صنف روحي وأخلاقي، بل مجرد الطاعة العمياء المحددة للناس الذين ليسوا أحراراً من الناحية الأخلاقية، كذلك أيضا فإن العقوبات ذات سمة برانية.[2]

في اليهودية، لا يؤلف الشر سوى حادث براني، إذ يقول هيغل:

يبدو الشر وفقا لذلك كحادث براني ... الله يعاقب الشر كما لا ينبغي أن يكون. إن الخير فقط هو ما ينبغي أن يكون، بما أنه هو ما أمر به الرب. مع ذلك لا توجد هنا حرية بعد... خصائص الخير... تستمد قيمتها من حقيقة أنها قواعد وضعها الرب، والرب يعاقب أي تجاوز لهذه القواعد.[3]

يرى هيغل ومريدوه اليهودية كدين قطيعة، يجمع الأنوية اليومية مع العبودية الروحية، وكدين استثنائية، دين ذاتٍ تعامل أنويتها الجماعية كعلامة [تدل] على الاصطفاء والتفرد. هذه الاستثنائية تشكل الأرضية للأنوية والتمركزية الأنوية (egocentrism). لكن ـ كما نرى لدى ماركس وخصوصاً لدى أرندت، يمكن

---

(1) ج. و. ف. هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، ترجمة إ. ب. سبيرز وج. ب. ساندرسون، في 3 مجلدات (لندن: كيغان بول، ترنش، تروبنر، 1895)، المجلد 2، 196.

(2) المرجع السابق، المجلد 2، ص: 216.

(3) المرجع السابق، المجلد 2، ص: 218.

أن تـؤدي أيضـاً إلى وضـع خارج على القانـون مذل لفـرد أو جماعة، بالمعنى نفسـه الذي يتقاطع فيه منطق السيادة مع منطق الاستبعاد و«الإدانة»، في تصور جيورجيو أغامبن الشهير[1].

مـن الواضـح، إذا تكلمنا باعتـدال، أن هذا تقديـم غير دقيق لليهوديـة التاريخية الفعليـة. لكـن هيغل كان مهتـمًا باليهوديـة كاهتمامه بشيء انطلقت منه المسـيحية في الماضي، بالجانب الآخر من المسيحية والدين بحد ذاته. علاوة على ذلك، فإنه يسقط عـلى هذا الدين انتقاده للعقلانية المجردة لعصر التنوير كما قدمها كانط (الذي أطلق عليه هولدرلين ذات مرة اسم «موسى أمتنا»).

إن برونـو بـاور، في نشرته السـاخرة «إعلان الحكـم الأخير على هيغـل، ملحداً ومضـاداً للمسـيح» (الـذي ربما تواطـأ فيه ماركس معـه)، يعزز نقـد هيغل المحترم لليهوديـة. ثمـة مقطع كامل من نشرة باور (رقم 7) يحمل عنوان «كره اليهودية». إذ يقول، من بين أشياء أخرى:

> الموقـف الأسـاسي للموقف الديني مـن اليهودية، يقـول هيغل، هو «الخوف من السيد». إن وعي الذات هنا مغرَّب تماما عن ذاته، «الأنا» ليـس سـوى الوعي الفارغ للأنـا، في تفرده الخام والبربـري والغبي- ووعـي الـذات بوصفه سـلطة لا محـدودة. الأنا لا يكـون هنا إلا «في العلاقة المجردة بذاته»، أي أنه أنوية (egoism) خالصة ومخيفة، لأنها محرومة من العرض أو الامتداد، لم تتخذ مقاصد روحية، ميولاً.[2]

يفسر باور مفهوم هيغل العام للوعي المجرد المنفرد بأنه «أنوية»، ويلتقط ماركس هـذا التفسـير. يكتشـف ماركـس، مثل بـاور، «مسـألة يهوديـة» بالمعنـى التجريبي [الأمبريقي] واللاهوتي.

(1) Giorgio Agamben, Homo Sacer (Stanford, CA: Stanford University Press 1998).

(2) Bruno Bauer, Die Posaune des jungsten Gerichts uber Hegel: den Atheisten und Antichristen: ein Ultimatum (Wigand, 1841), 107. Translation mine.

في «المسألة اليهودية» لباور - العمل الأول من عملين عرضهما ماركس - يطور باور المقاربة نفسها، مطبقا انتقاد اليهودية على السؤال حول وضع اليهود في الوقت الحاضر. إذ يلاحظ خصيصتهم اللاتاريخية (أي عدم القدرة على تغيير أنفسهم بشكل فعلي)[1]، ونزوعهم إلى «الانعزال» والأهم من ذلك، يشير إلى أن روح اليهودية هي روح «قوانين وضعية» «بلا عقل كوني»[2].

> لم يكن بمقدور الشعب اليهودي أبداً أن ينتج دولة قانون حقيقية أو قانون شعب ولذلك لم يكن سوى مجموعة من الذرات. هذا الانعزال متجذر في جوهر اليهودية [Judentum]، لكن كان يتعين تحقيقه في المسيحية حيث أصبح الالتزام الأسمى للمؤمن.[3]

ثمة حجة قريبة بهذا المعنى من باور يقدمها هيغلي شاب آخر، ومعلم آخر لماركس، هو لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach). كان باور يميل إلى النزعة الجمهورية الليبرالية، وكان فيورباخ يميل إلى الاشتراكية، لكن هذه الانقسامات في ذاك الوقت لم تكن بتلك القوة. في مقالته «جوهر المسيحية» (1841) يكتب فيورباخ:

احتفظ اليهود بخصوصيتهم إلى هذا اليوم. إن مبدأهم، إلههم، هو المبدأ الأكثر عملية في العالم - أعني به الأنوية، وعلاوة على ذلك الأنوية في هيئة دين. فالأنوية هي الإله الذي لا يدعهم يصلون إلى العار. الأنوية توحيدية بشكل جوهري، لأن لها ذاتاً واحدة، واحدة فقط، كغاية لها.[4]

---

(1) Die Judenfrage. 30 -5.

(2) المرجع السابق، ص: 12. يستشهد باور بموسى مندلسون الذي قدم نفس الملاحظة بالمعنى الاعتذاري.

(3) المرجع السابق، ص: 48.

(4) لودفيغ فيورباخ، جوهر المسيحية، ترجمة غ. إليوت (نيويورك ولندن: هاربر أندرو، 1957)، 114. Cf. M. Vogel,"Feuebachs Religionskritik, die Frage des Judaismus", in Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, ed. H. J. Braun,H. M. Sass,W. Schuffenhauer und F. Tomasoni (Berlin: 1990).

يؤمن فيورباخ بأن اليهودية قائمة، بشكل أحادي المعنى، على الطبيعة الإيجابية للإنسان، على إرادته، لكن تلك المسيحية تغلبت على «عزلة» الله وأدخلت العرابة (Godmother) ـ صورة حساسة، تقبلية.

على كل، كما يقول في التحليل الأخير، إن «اليهودية هي مسيحية دنيوية؛ المسيحية هي يهودية روحانية»[1]. فالمسيحية رَوْحَنَتْ أنوية اليهودية [محولة إياها] إلى ذاتية (مع أنه حتى داخل المسيحية يعبَّر عن هذه الذاتية مرة أخرى كأنوية خالصة)»[2]. هذا يعني أن الدين بحد ذاته هو مقيد بالأنا، «أناوي» (egoist)، رغم أن المسيحية تتخذ خطوة باتجاه التغلب عليها، إلى «تفتح» الفرد، وإلى التواصل المثمر للبشر فيما بينهم، وليس مع الله فقط.

الآن يجب أن يكون واضحاً لنا لماذا يعلن ماركس هذا الحل بالذات.... حلاً يهودياً، بعد أن نبذ الحل السياسي، الزائف، للمسألة اليهودية [الذي قدمه] باور. إنه يحاول أن يثبت أنه، تحت الواجهة المسيحية للدولة الحديثة، تختبئ «يهودية» عمومية، لذلك فإن «المسألة اليهودية» هي في الحقيقة ليست مشكلة اليهود فقط، بل مشكلة الدولة الحديثة في حد ذاتها.

في الجزء الثاني من مقالة «في المسألة اليهودية» (عرض «لتقبل اليهود للمسيحيين ..»)، ينتقل ماركس إلى النقاش اللاهوتي الصريح:

من الجدير بالملاحظة، مع ذلك، أن علاقة فيورباخ باليهودية كانت معقدة. فمنذ كتابه جوهر المسيحية، تطور موقفه من اليهودية بشكل كبير، ليصبح أكثر إيجابية. شعر فيورباخ بالاهتمام والتعاطف مع العنصر الصوفي في التراث اليهودي: أخذ دروسا خصوصية من الحاخامات، وحاول أن يدرس اللغة العبرية، وصادق دافيد فريدليندر، وهو مصرفي وناشط ومثقف يهودي ألماني شهير. انظر حول هذه النقطة دومينيك بورل:

Dominique Boure, in Feuerbach und der Judaismus, 127; also Francesco Tomasoni, «Feuerbachs Studium der Kabala,"in Sinnlichkeit und Rationalitat. Der Umbruch in der Philosophie des 19 Jahrhunderts, ed. W. Jaeschke (Berlin: Akademie Verlag, 1992), 57 -67.

(1) جوهر المسيحية، ص: 120.

(2) المرجع السابق، ص: 121.

> لقد حرر اليهودي نفسه بطريقة يهودية، ليس فقط لأنه اكتسب السلطة المالية، بل أيضاً لأن المال، من خلال [اليهودي] وكذلك بعيداً عنه، أصبح سلطة عالمية وأصبحت الروح اليهودية العملية هي الروح العملية للأمم المسيحية. لقد تحرر اليهود بقدر ما أصبح المسيحيون يهوداً.[1]

ثمة لاسامية أكيدة جلية هنا. لكن ماركس يكوِّن استنتاجا ليس لاسامياً على الإطلاق: يقول إن المشكلة تكمن لا في اليهود بل في تركيبة الدولة المسيحية (أي الليبرالية) والمجتمع المسيحي ذاتها. أي، إن كل شخص يصبح بالتدريج «يهودياً» أو «أناوياً». لأن الحياة العامة، العمومية («generic») (مصطلح فيورباخي آخر لدى ماركس)، تتقهقر في وجه «المجتمع المدني» الفرداني، الموجه اقتصادياً، التجسيد المسيحي للكائن البشري العمومي في الدولة يتحول بشكل متزايد إلى تخييل جليل يستخدم لشرعنة الأناوية اليومية والاغتراب المتبادل للبشر. من هنا، يتلاشى الاختلاف بين اليهودية والمسيحية يوما بيوم! «نبعت المسيحية من اليهودية. امتزجت مرة أخرى باليهودية»[2].

إن هذا مشابه لفيورباخ، الذي يزعم أن المسيحية هي اليهودية المروحَنة. مع ذلك، يضيف ماركس لحظة حركة لاخطية، لحظة ارتداد بخصوص إنجازات المسيحية. لهذا فإن التغلب الظاهر على الديانة المسيحية في دولة علمانية ليبرالية يعيد إنتاج بنية القطيعة الدينية ذاتها بين العمومي والخصوصي. الحالة ما بعد المسيحية هي غلبة الرسالة الميتة للقانون (الأخلاقي والسياسي)، تعددية الأيديولوجيات والديانات. فهي بحد ذاتها لا تطيح البنية القديمة للدين التي وعدت المسيحية بإلغائها بل ترسخها. هذا هو السبب في أن ماركس، في برنامجه «الوضعي»، يسترجع النوع المسيحي، بطريقة معلمنة، مسيحانية: يضع رهانه على انتفاضة المنبوذين الذي

(1) «في المسألة اليهودية»، ص: 170.

(2) المرجع السابق، ص: 173.

سيحطمون بنى الاغتراب ويحررون العالم بأسره. يدعو ماركس إلى مسيحية دنيوية جديدة من المفترض أن تنتصر، مرة أخرى، على المسيحية القديمة التي صارت يهودية، أي على الفريسية الجديدة.

على كل، ثمة التباس هنا: فكرة المخلص «الاقتصادي» الدنيوي تبدو مسيحية، فالخطاب الموجه إلى هذا المخلص كما لو أنه إلى شخص يأتي في المستقبل هو أقرب إلى اللاهوت اليهودي. إن ماركس هو نبي أكثر مما هو قديس. ففي مقابل اليهودية بالشكل المسيحي الذي ينتج الاغتراب يضع مسيحية (العمومي المجسد) في الشكل اليهودي للمسيحانية المستقبلية[1].

---

(1) مما يثير الاهتمام أن فرانسيسكو توماسوني، في كتابه المذكور أعلاه، الحداثة والهدف النهائي للتاريخ. السجال حول اليهودية من كانط إلى الهيغليين الشباب، لا يقدم تفسيراً مقنعاً لنص ماركس حول المسألة اليهودية. فهو ينسب بشكل خاطئ إلى ماركس شجباً لليهودية أكثر اعتدالاً من شجب باور لأن ماركس، بالنسبة إليه، اهتم بعلم الاقتصاد أكثر مما اهتم باللاهوت، ولذلك نظر إلى اليهودي كشخصية دنيوية مادية «وبدلا من إدانته بالجمود، وإحالته إلى هوامش التاريخ، فقد وضعه في قلب التحولات» (184). علاوة على ذلك، يقول توماسوني إن «العقيدة الدينية لم تكن تهم ماركس كثيرا... أما الممارسة الاقتصادية فقد كانت أقرب إلى خطه... [و] الحافز إلى فهم أهميتها جاء من مادية اليهودية أكثر من تجريد المسيحية» (186). لا شيء كان أبعد من مقاصد ماركس الفعلية. أولًا، بالنسبة لماركس (كما بالنسبة إلى هيغل)، الاهتمام باللاهوت والاقتصاد هو الشيء نفسه، ومؤلفه «في المسألة اليهودية» عمل عن اللاهوت، عن القطيعة الدينية داخل الدولة الحديثة. ثانياً، الخاصية الواقعية والمادية لليهودية تحديدا هي بالنسبة إلى ماركس مجردة وليست «مادية،» لأنها تعتمد على القطيعة بين العمومي والخصوصي. ثالثاً، المادية المحض للـ«يهودي» تظهر انتصار اليهودية على المسيحية في عصرنا، لكنها بعيدة عن كونها الكلمة النهائية للتاريخ، نظرا إلى أنها المادية المفصولة بشكل مصطنع عن معناها المثالي. في عنوان كتابه وفي مقدمته، يشجب توماسوني الرؤية الهيغلية لـ"الهدف النهائي للتاريخ» وربما يكون على حق، لكن «اليهودية»مع ذلك، بالنسبة إلى هيغل وماركس، مفهوم مترابط بشكل صارم مع مفهوم الآخرة في المسيحية وعصر التنوير. لدى هيغل وباور تمثل اليهودية مقاومة الإلغاء (Aufhebung)؛ أما لدى ماركس فهي تبدو كحقيقتها المخفية، الردة تحت قناع الخلاص. على كل، يبقى موقف ماركس في الواقع ملتبسا من اليهودية، ليس لأن اليهودية «مادية» (Materialistic) بل لأنها مسيحانية تبشيرية. فحين يختزل الكائن البشري إلى وجود مادي محض، يلجأ إلى خلاص مستقبلي، مادي لكن غير منجز بعد (يشير توماسوني على حق إلى هذا الجانب الآخر لليهودية، وهو جانب مندثر لكنه يطفو على السطح أحيانا في التراث الهيغلي، في الصفحة 15).

حنة أرندت في المسألة اليهودية في القرن العشرين

الآن دعونا نقفز مائة عام إلى الأمام ونتحول إلى عمل مفكر سياسي عظيم آخر، حنة أرندت. كانت أرندت، مثل ماركس، يهودية علمانية مندمجة في مجتمعها، تلقت تعليماً مدرسياً مسيحياً، رغم أنها، خلافاً له، كانت دوما تعترف بـ«هويتها» اليهودية كحقيقة من حقائق الحياة (بدون قبول الديانة اليهودية). في فلسفتها، اعتمدت بشكل واضح على مفكرين مسيحيين بالتأكيد مثل القديس أوغسطين، حتى وإن فسرتهم بطريقة «أنطولوجية» [وجودية]، علمانية.

كانت أرندت تضمر تعاطفاً قليلاً جداً مع ماركس، رغم أنها أرادت في أواخر الخمسينيات/ أوائل الستينيات أن تكتب كتاباً عنه - الكتاب الذي تحول في نهاية المطاف إلى عنوان «في الثورة». على كل، توجد موضوعتان توحدان أرندت مع ماركس المبكر. الأولى هي الاغتراب (alienation). ففي كتابها الشرط الإنساني (The Human Condition)، تدخل أرندت مفهوم «الاغتراب العالمي»[1] مستشهدة بشكل متعاطف بماركس المبكر[2]. مما له دلالته أنها تشير إلى أن هذا الاغتراب العالمي الحديث هو، بطريقة ما، استمرار للانسحاب الديني من العالم الذي لم تبطله «العلمنة»:

> إننا نميل إلى التغاضي عن الأهمية المركزية لهذا الاغتراب بالنسبة للعصر الحديث، إذ نشدد عادة على خصيصته العلمانية ونماهي بين مصطلح العلمانية والدنيوية. مع ذلك فإن العلمنة كحدث تاريخي ملموس لاتعني أكثر من فصل الكنيسة والدولة، فصل الدين والسياسة، وهذا، من وجهة نظر دينية، يقتضي ضمناً عودة إلى

---

(1) حنة أرندت، الشرط الإنساني، 248 - 57.

(2) المرجع السابق، ص: 254.

> الموقف المسيحي المبكر... بدلاً من فقدان الإيمان وصعود اهتمام جديد ومؤكد بالأشياء في هذا العالم.[1]

لهذا، ترى أرندت الاغتراب كطبعة محولة من اللاهوت السياسي، نتيجة للفشل في التخلص من الدين، في التخلي عن العبادة المسيحية. لا داعي للقول إن هذه الحجة قريبة من حجة ماركس: الدولة الحديثة تزعم التغلب على الدين لكنها، في الحقيقة، تؤبده بعزل النشاط «الدنيوي» للإنسان والتقليل من شأنه. ليس من الصعب رؤية التأثير الحاسم لهايدغر على هذه الحجة (يمتدح هايدغر بشكل مشهور مفهوم ماركس للاغتراب في مقالته «رسالة في الإنسانية»[2])، لكن استدعاء اللاهوت هو ملك لأرندت خاص بها.

الثيمة الثانية هي النقد الفلسفي لنظرية حقوق الإنسان وممارستها. في كتابها أصول الشمولية،[3] تبين أرندت، كما بين ماركس، أن مذهب حقوق الإنسان متناقض داخلياً. فهي، برأيها، حقوق مواطن، تضمنها الدولة، من ناحية أولى؛ ومن ناحية أخرى، إنها حقوق الضحية في البقاء البيولوجي الذي لا يمكن حمايته إلا من قبل محسن خارجي (هذا التحليل أقرب إلى باور من ماركس). يصبح «الكائن العاري» (تستخدم صيغة بنيامين) مصير الشخص بلا دولة. المثال المركزي على هؤلاء الأشخاص بلا دولة هم اليهود ـ الذين لم يحصلوا على دولتهم الخاصة بهم (على الأقل على مدى الـ 2000 سنة الماضية) والذين لم يُمنحوا المواطنة من قبل أية دولة أوروبية، عندما طردوا من ألمانيا.

تلاحظ أرندت أن «حقوق الإنسان» تنشأ في سيرورة تفكك «المجتمع المدني» القروسطي: «في مجتمع جديد معلمن ومتحرر، لم يعد الناس واثقين من هذه الحقوق

---

(1) المرجع السابق، ص: 253.

(2) مارتن هايدغر، الكتابات الأساسية (لندن: هاربربيرنيال، 2008)، 213 ـ 67، الاقتباس 243: «ما أدركه ماركس بمعنى جوهري وذي دلالة، مع أنه مشتق من هيغل، بوصفه تغريباً للإنسان، له جذوره في تشرد الإنسان الحديث.»

(3) أصول الشمولية، 290 ـ 303.

التي كانت حتى ذاك الوقت خارج النظام السياسي ولا تضمنها الحكومة والدستور بـل القوى الاجتماعيـة والروحية والدينية»[1]. الأبعد مـن ذلك، أنها تقارن «حقوق الإنسـان العـام» و«حقوق المواطـن»، قائلة إن الأولى لا يضمنها أي شـاهد ولذلك فهي ليسـت حقوقا على الإطلاق. إن الناس بلا هوية يمكن مسـاعدتهم عن طريق «مؤسسـة خيرية»[2] لكنهـم لا يملكون حقوقاً. إنهم يعيشـون في حالة مراتبية (على النقيض من المسـاواة السياسـية) ومحكوم عليهم بـ «فرديـة» خالصة كهذه»[3]. بعد إجـراء المقتـضى *mutatis mutandis* (هـذه الحجـة مماثلة لحجة ماركس، سـوى أننـا نحصل بدلًا من انقسـام الدولة/ المجتمع المدني على انقسـام إلى الدولة القومية والأشـخاص بـلا دولة و، في الحالتين، تتخـذ هذه الحجة اليهود كنموذج إرشـادي (عـلى التوالي، يهود القرن التاسـع عشر والقـرن العشرين). تتفـق أرندت مع تحليل ماركس في أن ذات الحق المجرد ليس «أناوياً» (egoist) فحسب، بل إنه/ ها يظهر/ تظهر في وضع منبوذ، استثنائي، تقتضيه الدولة القومية ضمناً وتفترضه مسبقاً (نحن بحاجة إلى تذكر أن الامتياز كان أساسـياً، بالنسـبة لباور، من أجل تعريف اليهود). التفرد الاسـتثنائي يسـبق الوحدة الفردية المعـيرة، لكنه يكون بالقدر نفسـه نتيجة للاغتراب.

كانـت أرنـدت يهوديـة علمانية مندمجـة، لكنها أكدت عـلى هويتهـا اليهودية. في رسـالتها إلى غ. شـولم تكتـب أنها كانت «دومـاً تعتبر يهوديتها أحـد معطيات حياتها الحقيقيـة التـي لاتقبـل الجدل، ولم تكـن لديها الرغبة أبـداً في تغيير أو إنـكار حقائق مـن هذا النوع»[4]. علاوة على ذلك، كان لأرندت، طوال حياتها، اهتمام بـ «المسـألة اليهودية»، وليس باللاهوت اليهودي أبداً[5]. برز الاهتمام الشـديد قي الثلاثينيات

(1) المرجع السابق، ص: 291.

(2) المرجع السابق، ص: 296.

(3) المرجع السابق، ص: 301.

(4) أرندت، حنة، اليهودي منبوذاً (نيويورك: غروف بوكس، 1978)، 246.

(5) هـذا مـا نوه إليـه عن حق ريتشـارد برنشـتاين في كتابه حنـة أرندت والمسـألة اليهوديـة (كيمبردج، ماساتشوستس: مطبعـة معهـد ماساتشوسـتس للكتنولوجيـا، 1996)، ص: 15 و185. لكـن

عندما كانت تؤلف كتاباً حول راهل فرنهاغن - كتاب ينتقد اليهود المتنورين في القرن التاسع عشر بسبب محاولة الهروب من العالم إلى دائرة مغلقة حول الذات. بعد أن جاء النازيون إلى السلطة وفرت أرندت من ألمانيا، بدأت العمل من أجل المنظمات الصهيونية ونشر المقالات المتعاطفة مع الصهيونية. على كل، ففي نهاية التسعينيات برزت كناقدة شرسة لدولة إسرائيل المنشأة حديثاً وقطعت صلاتها بالصهيونية، مختارة أن تصنع سيرة أكاديمية. إن الجزء الأول من أصول الشمولية (1951) مكرس لأجل «اللاسامية» ويحتوي على تحليل بارع للحالة الاجتماعية لليهود في أوروبة. في هذا العمل، تستشهد أرندت بمقالة ماركس «في المسألة اليهودية» كدليل على حقيقة أن الكتابة «المضادة لليهود» من هذا النوع، التي يكتبها اليهود أنفسهم غالباً، كانت ذات علاقة واهية بـ «اللاسامية المكتملة». إنها تشرح أيضاً نص ماركس «المضاد لليهود» كتعبير عن الصدام الاجتماعي ضمن [الطائفة] اليهودية، بين المثقفين اليهود وأصحاب المال اليهود[1]. لا يُستفاض في مناقشة تفاصيل نص ماركس، لكن الإحالة مهمة لأنها تظهر إلمام أرندت بعمل ماركس المهم، الذي ترددُ صدى بعض أفكاره في انتقادها لحقوق الإنسان، في الجزء الثاني من أصول الشمولية.

برنشتاين يبحث عن آثار التراث اليهودي في عمل أرندت، مثل مفهومها لـ «حب الدنيا» أو نقدها للهوس بالأنا في الثقافة الحديثة (المرجع السابق، ص: 188 - 9). هذه المحاولة ليست مقنعة جداً، لأن الحجج قيد البحث يمكن عزوها بالتساوي إلى التراث المسيحي، ولأن برنشتاين لا يأخذ في الحسبان هجوم أرندت الكامن ضد اليهودية. لهذا، كما رأينا، بالنسبة إلى باور وفيورباخ، اليهودية تحديداً، كنقيض للمسيحية، هي أنانية ومتمركزة على الذات. انظر أيضا كتاباً مثيراً للاهتمام من تأليف مارتين ليبوفيتش

Martine Leibovic, Hannah Arendt: une Juive (Paris: Desclee de Brouwer, 1998)

تبدي ليبوفيتش اهتماما قليلا بالجانب اللاهوتي من حجة أرندت في المسألة اليهودية، لكنها تلاحظ أن أرندت كانت قد انتقدت بشكل متساوق لاكونية «acosmism» الشعب اليهودي (المرجع السابق، 279، 340). اللاكونية هي أيضا موتيف لاهوتي، استخدمه هيغل، على سبيل المثال، في انتقاده للمفكر اليهودي سبينوزا. لكن اللاكونية تظهر غالبا كحجة ضد الدين في حد ذاته.

(1) حنة أرندت، أصول الشمولية (نيويورك: هاركورت برايس، 1979 [1951])، 34؛ 47_8.

بعد هذا الكتاب، تخلت أرندت عن الثيمة اليهودية لفترة طويلة من الزمن لكنها عادت إليها بشكل وقور في أثناء سيرورة محاكمة آيخمان في عام 1961. فأصبح كتاب آيخمان في القدس[1] الناتج تتويجاً لتأملاتها «اليهودية»، كتابها الرئيسي في «المسألة اليهودية». سأذكر القراء بشكل موجز بالحجة المركزية لكتاب آيخمان. تتأمل أرندت في طبيعة «الشر» النازي وتطبق عليه المفهوم «الحرماني» (privative) الأوغسطيني للشر، مفهوم الشر بوصفه افتقارا إلى الخير. هي، إذن، تشرح جريمة آيخمان (وغالبية الألمان) بأنها العجزعن إنتاج حكم مسؤول حر. إن آيخمان، برأي أرندت، ليس وحشاً شيطانياً (كما وصفه ادعاء المحكمة) بل فرداً «تافهاً» ارتكب جريمته الفظيعة بدافع من الامتثالية (conformism). الفكرة التي تثيرها هي فكرة أخلاقية: من يقدم مجرماً بوصفه لا سامياً شيطانياً يخرجه/ ها من الاعتبار ويعد الشر شيئاً خارجياً. بالمقابل، إذا كان للشر طبيعة حرمانية، غير جوهرية، عندئذ فكل واحد منا يمكن أن يكون في مكان المجرم. لكي تكون خيراً فإن المطلوب هو جهد محفوف بالمخاطر، وإذا ترك لعطالة «طبيعته» الخاصة فإنه ينزلق حتماً إلى الشر.

إن كتاب أرندت من الصعب قراءته، لأنه مكرس في جزء منه لإعادة سرد مواقف آيخمان ومواقف المدعين الإسرائيليين. ليس واضحا دوماً من إعادة السرد هذه ما إذا كانت أرندت ساخرة أم لا، وما هو موقفها الخاص. لقد ساهم ذلك، جزئياً، في الهتاف بأن ذلك بدأ بعد نشر الكتاب: اعتقد كثيرون أن أرندت كانت تدافع عن آيخمان أو أنها كانت تعارض معاقبته (كلاهما غير صحيحين). ثمة تواز هنا مع الأسلوب الحواري الذي كُتِبت به مقالة ماركس «في المسألة اليهودية».

تبني أرندت كتابها حول ثلاثة مواضيع رئيسة: انتقاد المحاكمة، قصة حياة آيخمان وفعلته، و«المجالس اليهودية» في ألمانيا النازية التي تواطأت مع النظام والتي كانت، بحسب أرندت، تتحمل بعض المسؤولية عن الإبادة الجماعية. هنا، سأركز بشكل رئيس على الموضوعين الأولين: المدعين والمدعى عليه.

(1) حنة أرندت، آيخمان في القدس. تقرير عن تفاهة الشر (نيويورك ولندن: بنغوين بوكس، 1994 [فايكينغ برس، 1963]).

كان المدعون على آيخمان، تقول أرندت، غير مبالين بفرادة فعلته وبـ «لا مسبوقيتها» وحتـى أكثر من ذلـك «لامسـبوقية» القتل الجماعي لليهـود الذي اقترفـه النازيون. بـدلًا من الشـخص الحقيقـي وأفعاله، بدلًا مـن الحدث الملمـوس، ينفذ الحكم على «اللاسامية» القديمة العهد:

> كانت هذه هي النغمة التي كرسها بن غوريون وحذا حذوه بإخلاص السـيد هاوزنـر الـذي بـدأ خطابـه الافتتاحـي.... بفرعـون في مصر وبقرار هامان «تدميرهـم، وذبحهم، والتسبب في فنائهم». ثم واصل الاستشهاد بسفر حزقيال: « وعندما مررت أنا [الرب] بك، ورأيتك ملوثـا بدمـك، قلت لـك، في دمك، عش»، شـارحا أن هذه الكلمات يجب أن تفهم بمثابة « الأمر الذي واجه هذه الأمة منذ ظهورها الأول على خشـبة التاريـخ». كان تاريخاً سـيئاً وبلاغة رخيصة؛ الأسـوأ من ذلـك، أنه كان يتعارض فعلاً مـع أهداف وضع آيخمان على المحاكمة، ما يوحي بأنه ربما كان منفذاً بريئاً لمصير مرسوم مسبقاً بشكل غامض أو، فيما يتعلق بالمسألة، حتى منفذا للاسامية، التي ربما كانت ضرورية لإضـاءة أثر «الطريق الملطخ بالدم الذي قطعه هذا الشـعب» لتحقيق مصيره.[1]

بالنسـبة إلى أرندت، هذه المقاربة هي المثال عـلى كل ما انتقدته هي في الصهيونية وأيديولوجيـا إسرائيـل: أعني مركزية الأنا القوموية وثقة المرء باسـتقامته. لكن، في الوقت نفسـه، يكشـف سلوك الساسة الإسرائيليين عن مشـكلة فلسفية أكبر: كيف نحكـم على فعل يتعـين النظر إليه، بتعريف الحكم، على أنه فريد. إن أية محكمة يجب بالضرورة أن تسـتعمل بعض قرائن الحكم المعممة، سـواء كانت قوانين أو سوابق. لكـن القوانين والسـوابق تُطبِّع الشر، تدجنه، ولا يمكن أن تفسر قـراراً فردياً فريداً بارتكابـه. هـذه المفارقة هي مكونـة لأية محكمة، لكن قضاة القـدس لم يحاولوا حتى

(1) آيخمان في القدس، ص: 19.

حلها. «المحكمة.... لم تتصدَّ للتحدي غير المسبوق.... بدلا من ذلك، طمرت الوقائع تحت فيضان من السوابق»[1].

إن الحكم على التاريخ واتهام الماضي هما نشاطان يخاطران بشرعنة الماضي وتطبيعه. لهذه المشكلة تاريخ يستحق التأمل. ففي أثناء الثورة الفرنسية، لاحظ روبسبيير وسان جوست أن إعدام لويس السادس عشر ليس شرعياً، لا إذا حُكم عليه بالإعدام بوصفه ملكاً (فالملك فوق كل قانون، إنه سيد)، ولا إذا حكم عليه بوصفه المواطن البسيط لويس كابيه (وبصفته هذه، لم يرتكب أية جريمة). علاوة على ذلك، فإن إعدام لويس بوصفه ملكاً سيؤدي إلى «تتويجه» بعد وفاته. هذا هو السبب في أن روبسبير رأى أنه سيكون من الأفضل الدفاع عن إعدام لويس بوصفه قتلاً لعدو خارجي[2].

علاوة على ذلك، حتى قتل اليهود من قبل النازيين اتبع منطقاً مماثلاً نوعاً ما. فكما رأينا من قبل في البداية، كانت «المسألة اليهودية»، كما وصفت، على سبيل المثال، من قبل باور، تقوم على المعضلة التالية: لا يمكن قبول اليهود في الدولة الألمانية كجماعة منفصلة (فالألمان يفترض أنهم يبنون أمة مندمجة ومساواتية) لكن - من منظور معين - لا يمكن قبولهم هناك كمواطنين بسطاء أيضا. لكونهم لا يمكن تمييزهم تقريباً عن الألمان الآخرين جسدياً وثقافياً، فإنهم يمارسون ديناً سياسياً سوف يضر بولائهم للدولة. من هنا كان «الحل النهائي» الهستيري، لمجرد إخراج هؤلاء الغرباء الداخليين «من شاشة الرادار» - قتلهم كالحيوانات[3].

---

(1) المرجع السابق، ص: 263.

(2) انظر:

M. Robespierre,"Sur le process du roi", in Pour le Bonheur et la liberte. Diascourse (Paris: La fabrique, 2000), 195.

(3) انظر حول ذلك، جيورجيو أغامبن، الإنسان المقدس (ستانفورد، CA: مطبعة جامعة ستانفورد، 1998).

بسبب هذا الطريق المسدود، ترى أرندت، في كتابها، أن فكرة قتل آيخمان في شوارع بوينوس آيرس ربما كانت أفضل من تمثيل محاكمة علنية[1]. يكون الشر، في محاكمة كهذه، مصَعَّداً؛ إذ يبدو شيطانيا بشكل جذاب. بقتل آيخمان، يؤكد المرء وضعه كخارج على قانون الإنسانية: (***hostis generis humanis***). تستحضر أرندت مثالين على هذا القتل. الأول هو شالوم شفارتسبارد الذي قتل بتليورا، والثاني هو سوهومون تهليريان الذي قتل طلعت بيه. لقد سلم المنتقمان نفسيهما للسلطات، وكلاهما تمت تبرئتهما في المحكمة. وكان ثمة أيضاً محاكمة، لكن في حالة شفارتسبارد وتهليريان، ناقشت المحكمة «الحكم» الذي كان هو ذاته فعلاً غير قانوني، استثنائياً: فرادة فعل الحكم هي صنو لفرادة الجريمة ذاتها. في المقابل، كانت محاكمة آيخمان عاجزة عن الاعتراف بجريمة النازيين بوصفها جرماً أو عن ترسيخ قانون جديد من إدانته. كان كل شيء مذابا في السوابق وفي الآلة البيروقراطية للدولة القومية.

في هذا الوضع تقرر أرندت أن تأخذ المحاكمة على عاتقها. من انتقاد المحكمة تنتقل إلى انتقاد آيخمان كشخص، و، بالتالي، انتقاد الذاتية النازية التي يمثلها. تملأ أرندت الفجوة التي تركها القضاة وتعيد بشكل سردي بناء السيرة الحياتية والمهنية لآيخمان. باستخدام مصطلح هيغلي، تحاول أرندت أن تبرز «قدر» آيخمان (أو «مصيره»)، وليس فقط التوصيف القانوني الشكلي لجرمه. لكن، كنتيجة لسعيها المديد إلى سرد حياة آيخمان بحثاً عن جرم حاسم، تتوصل إلى استنتاج أن آيخمان ذاته لم يكن كارهاً لليهود بل ارتكب جرائمه بدافع من الانضباط البيروقراطي، خدمة لطموحاته المهنية. لهذا، في أثناء المحاكمة، لا يفهم آيخمان حتى أنه يرتكب جريمة محددة.

هناك يرد تباعاً عدد من المقارنات الساخرة لآيخمان مع قُضاته. أولاً، تقول أرندت، أصبح آيخمان «صهيونياً» لوهلة، لأنه، مثل الصهيونيين، كان يؤمن بأن اليهود ينبغي أن يخلقوا دولتهم الخاصة بهم. ثانياً، إن آيخمان غير قادر على تبني وجهة

(1) آيخمان في القدس، 396.

نظـر الآخر، ولذلك فهو متهـم بالمركزية الأنوية. «كان عجـزه [آيخمان] عن الكلام مرتبطـاً بعجـزه عـن التفكـير، أي، التفكير من وجهة نظر شـخص آخـر»[1]. لكن هكـذا هم قضاتـه، الذين لا يسـتطيعون رؤية الوضع من منظور آيخـمان. ثالثاً، يتبع آيخمان القانون دوماً بشكل موسوس. تبين أرندت أن آيخمان يستخدم من أجل دفاعه التصـور الكانطـي للواجب الأخلاقي. في كلماته، اتبع الأمـر القاطع (على الأقل في طبعة هانز فرانك: «تصرف بطريقة بحيث أن الفوهرر، إذا علم بفعلتك، فإنه سوف يستحسـنها»[2]). بالطبع، تعلق أرندت، هذا فهم خاطئ لكانط (بالنسـبة إلى كانط، كل شـخص، عندما يتصرف، يتحول إلى مشرع)، لكنه يتفق مع ما دعاها هو نفسـه بـ«طبعة كانط من أجل الاسـتخدام المنزلي للإنسـان الصغير». «لا يوجد أدنى شك ـ تقـول أرنـدت ـ في أن آيخـمان في جانـب واحد قد اتبـع وصايا كانـط: القانون هو القانون، لا يمكن أن تكون هناك أية اسـتثناءات»[3]. هذا التوبيخ لكانط يذكر المرء بانتقاد هيغل لقانونية كانط المجردة وللدين اليهودي المفسَّر بمصطلحات ميتافيزيقا كانط.

على كل، بالقول إن القانون لا يعرف أي استثناء، فإن آيخمان نفسه، كفرد، يمكنه فقط أن يكون اسـتثناء مـن القانون! آيخمان أناوي، فرد مـذرر. علاوة على ذلك، في جولة تهكمية أخرى، تدعوه أرندت شـخصاً «عديم الدولـة»، وتقارنه بالقرصان ـ ليـس فقط لأنه سُرق في الأرجنتين وحكم عليه في إسرائيل، بل أيضاً بسـبب طبيعة تصرفـه بالتحديد، التي تقع، من ناحية أولى، خارج التصنيفات العامة أو السـوابق، ومن ناحية أخرى، مجردة من المعنى الجوهري، الإيجابي[4].

---

(1) المرجع السابق، 49.

(2) المرجع السابق، 137.

(3) في المكان السابق.

(4) آيخمان في القدس، 263.

إن الشخص عديم الدولة هو بالتعريف موضوع منفعل/ سلبي لحقوق الإنسان. تعيد أرندت القارئ إلى نقدها لحقوق الإنسان في كتابها أصول الشمولية[1]. في تحليلها، تكون حقوق الإنسان إما محمية من قبل نظام سياسي ملموس معين، أو تتحول إلى حقوق الأشخاص عديمي الدولة المغربين كلياً، المحرومين من أي وكالة في الدفاع عن حقوقهم الخاصة.

هذا التحليل قريب في بعض الجوانب من النقد الذي يوجهه برونو باور ضد المدافعين عن حقوق اليهود في «المسألة اليهودية». إن آيخمان، مثل هؤلاء الأشخاص عديمي الدولة، هو ذرة اجتماعية ميأسة ولذلك فهو لا يمتلك مرجعية شرعية للحكم على أفعاله المشؤومة ولا يمكنه أن يتحمل أية مسؤولية فعلية عن تلك الأفعال. لكن انتقاد أرندت لحقوق الإنسان، كما رأينا هو حتى أقرب إلى مقالة ماركس «في المسألة اليهودية». إذ تزعم أرندت، مثل ماركس، أن «حقوق الإنسان» مقسومة بين حقوق المواطن وحقوق «الإنسان» الذي هو، بالنسبة إلى ماركس، كائن بشري في مجتمع مدني، و، بالنسبة إلى أرندت، كائن بشري «عديم الدولة» محروم بشكل مباشر من المواطنة. بالنسبة إليها، «حقوق الإنسان هي جانب آخر مظلم» من «حقوق المواطن»، والأولى تلغي الثانية.

ثمة عنصر آخر في تصوير أرندت لآيخمان هو حقيقة أنه في خطابه الأخير يكون عاجزاً عن التكلم من موقعه الخاص لكنه ينطلق كما لو كان مراقباً خارجياً لفعله الخاص، كما لو كان يندب نفسه من موقع الناجي[2]. سيبدو أن هذا المثال مناقض لتأكيد أرندت أن آيخمان متمركز حول الأنا؛ لكن، في الحقيقة، لا يوجد تناقض. ففي الخطاب، يتبنى آيخمان ليس وجهة نظر شخص آخر، بل وجهة النظر المجردة للعامة اللاشخصية العمياء. إنه يفكر «بتجرد»، كما يقول هيغل[3]. هذا يثبت أن القطيعة

(1) أصول الشمولية، 290ـ302.

(2) آيخمان في القدس، 252.

(3) بالنسبة إلى هيغل، ليس فقط أي قانون عام، بل أية حقيقة وحشية لامعنى لها، أو فرد منعزل، هي أيضا أمور «مجردة». في نص «من يفكر بشكل مجرد» (في كتاب والتر كاوفمان: هيغل: نصوص

بين الأنانوية المجردة والقانون المجرد تسري داخل آيخمان وتمنعه من الاحتكاك مع ذاته. مع ذلك، بما أن آيخمان يثبت ذلك في خطابه، فإن هذا يفيد كبرهان نهائي على أن الحكم اللاشخصي لمحكمة القدس إنما يعكسه آيخمان بوصفه رعية ترفض أن تكون رعية. أو، بالأحرى، إن أرندت هي التي تُحدث عملية الإعكاس هذه، لتمنح كلاً من آيخمان والنظام القانوني للدولة القومية عدالتهما.

كنتيجة لتحليل أرندت، يتبين أنه في مقابل تفكير القضاة المجرد والشكلاني والمتمركز حول الأنا يوجد تفكير آيخمان المجرد والشكلاني والمتمركز حول الأنا. حاولت أرندت أن تقدم آيخمان بشكل سردي، كـ«بطل» لجريمته، لكنها لم تتمكن من إيجاد أي بطل. بدلاً من ذلك، وجدت «تفاهة الشر» ـ العجز عن ارتكاب فعل محفوف بالمخاطر، ظاهرة سلبية (حرمانية) وليست إيجابية. إن مذهب القديس أوغسطين، مذهب الطبيعة الحرمانية للشر، قد بُرهن «تجريبياً». هكذا فشل الامتحان ـ لكن الحكم لم يفشل لأن الفشل نفسه قد شكّل نتيجة.

كنتيجة لذلك، تتوصل أرندت إلى استنتاج أن آيخمان تم إعدامه بشكل عادل. فقد طبق القضاة حكمهم المجرد على شخص شاءت الصدفة أنه يفكر بتجرد كما يفكرون هم. في الخاتمة، تنطق أرندت بحكمها على آيخمان وتخبر«ه» أنه مدان ببساطة بسبب الأشياء الحقيقية التي فعلها. هذا هو كل ما تبقى، بما أننا لم نعثر على شخصية أو تصور مسبق للفعل لدى المُتهَم.

في غياب الجرم، نعود إلى كائن عار يمكن فقط أن يُقتل، لا أن يُشنق. في إعلان حكمها المرتَجل، تختم أرندت بشكل وحشي: «هذا هو السبب، والسبب الوحيد، في أنك يجب أن تشنق»[1]. هكذا، تُحقق العدالة هنا بوصفها عدم تعرف على المجرم. إن

وتعليقات غاردن سيتي، نيويورك: أنكور بوكس، 1966)، 113ـ18، يناقش هيغل الحكم العمومي على مجرم كمثال على التجريد. «هذا تفكير مجرد: أن لا ترى شيئا في القاتل سوى الحقيقة المجردة وهي أنه قاتل، وتلغي كل الجوهر الإنساني الآخر فيه مع هذه الصفة البسيطة» (المرجع السابق، 117).

(1) آيخمان في القدس، 279.

أرندت، وقد انتقدت محكمة القدس لفشلها في التعرف على شخصية آيخمان، تمتحن هـذا التعرف، لكنها تفشـل وتسـتنتج أنها غير قابلـة للتعرف عليها، من المسـتحيل الحكم عليها.

لاحظ منطق الاسـتثناء المتضمن هنـا. في الحقيقة، إن «حكم» أرندت على آيخمان يعيـد إنتـاج المفارقة التي تثبتها المحاكمة نفسـها. فالمحكمة تحكـم على من لا يمكن الحكم عليه، وقانون التعرف يتحقق في شكل إبطاله الذاتي. «الحياة العارية» العاجزة عن الفعل من غير الممكن سردها أو الحكم عليها. هذا هو ما حلله شميت، وفيما بعد جيورجيو أغامبن، إبطال ذاتي لسـيادة القانون[1]. إن أرندت، مثل شـميت وخلافاً لأغامبن، لا يرعبها هذا المنطق بالضرورة: عندما يُطبق بشكل مجرد وأحادي الجانب مـن قبل الدولـة على البشر فإنه يكـون كارثياً، لكـن عندما يدخل انعـكاس الذات المسـتبعَد نفسـه/ نفسـها (تذكر باور و«يهوده») في المعادلة، وعندما يُمتحن التعرف بشـكل فعـلي، عندئذ يمكـن إثبات الخروج عـلى القانون، من قبل سـيد، على منبوذ «سيد».

ثمـة أوجه شـبه واضحة بين هذه الحجـة وحجة ماركس «في المسـألة اليهودية». فالنصـان كلاهمـا يتعامـلان مع المشـاكل السياسـية، العلمانيـة، للشـعب اليهودي، وكلاهما يواجهان المشـاكل الفلسفية التي تم تأطيرها، على الأقل في التراث الألماني، حول التضاد بين المسيحية واليهودية، وعلاوة على ذلك، حول مشكلة الدين في حد ذاته.

إن أرنـدت لا تخفي السـياق اللاهوتي لحجتهـا. إذ يزخر كتاب آيخـمان في القدس بالإشارات إلى الله وإلى التوراة. هكذا، على سبيل المثال، تقول:

> يمكننا أن نقرأ في بيان الكنيسة الإنجيلية [البروتستانتية] في ألمانيا بعد الحرب ما يلي: « إننا نؤكد أمام إله الرحمة أننا نشـترك في الذنب لأجل

(1) انظر كارل شـميت، اللاهوت السـياسي. أربعة فصول حول مفهوم السـيادة (شـيكاغو، إيلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 2005)؛ أغامبن، الإنسان المقدس.

الإساءة ضد اليهود من قبل شعبنا من خلال الإهمال والصمت».
يبدو لي أن المسيحي مذنب أمام إله الرحمة عندما يرد على الشر بالشر، من هنا فإن الكنائس ستكون مذنبة أمام إله الرحمة لو قتل ملايين اليهود من أجل شر اقترفوه. لكن إذا اشتركت الكنائس في الشعور بالذنب لأجل إساءة ببساطة فظيعة، كما يشهدون بأنفسهم، عندئذ فإن المسألة يجب اعتبارها تقع ضمن نطاق سلطة إله العدالة.[1]

حتى رغم أن الرحمة والعدالة هما، في الحقيقة، صفتان للإلهين المسيحي واليهودي، فإن العدالة، بالنسبة إلى أرندت، هي «عاطفة يهودية تراثيا»[2]، وضمن سياق الكتاب تقف بشكل واضح إلى جانب القانون الفيزيائي الأعمى بدلاً من الحكم المقدر، المراعي. ففي رسالة إلى شولم، تستمر في الحجة نفسها:

كانت الرحمة خارج المسألة، ليس على أسس قضائية ـ فالعفو ليس بأي حال امتيازا للنظام القضائي ـ بل لأن الرحمة قابلة للتطبيق على الشخص بدلا من الفعل؛ إن صك الرحمة لا يغفر القتل بل يعفو عن القاتل بقدر ما يكون هو، كشخص، أكثر من أي شيء فعله. وهذا لم يكن ينطبق على آيخمان. وكان من المستحيل إنقاذ حياته على أسس قضائية دون العفو عنه.[3]

وهكذا فإن الرحمة والعدالة ليستا مجرد صفتين مميزتين للمحكمة، بل أيضا للذات/ الشخص الذي يكون تحت المقاضاة. ففي مقابل فعلة آيخمان، يوجد المنطق المجرد الأعمى للقانون والبرانية ـ لأنه ليس «شخصية». رغم أن أرندت لا تنظر إلى العدالة بشكل سلبي أحادي الجانب، فإن ذلك يبدو أفضل طريقة للخروج من

(1) آيخمان في القدس، 296.
(2) حنة أرندت، «اليهودي منبوذاً: تراث مخفي»، في اليهودي منبوذاً، 72.
(3) حنة أرندت، اليهودي منبوذا، 250.

التصادم بين الفرد المتمركز حول الأنا والقانون الأعمى. ولأن العدالة مناقضة للرحمة، فمن الواضح أنها ليست الطريقة الفضلى للتعرف بشكل حقيقي على الجرم والحكم عليه. لكنها تصلح لأجل اللاعمل.

إن مقابلة أرندت بين الحكم المجرد، المتمسك بالقانون/ [القانونوي] والتعرف السردي على الشخصية الإنسانية هي الحجة التقليدية للاهوت المسيحي الذي يشدد على اختلافه عن اليهودية «الفريسية» (pharisaeic). كما رأينا أعلاه، فإن هيغل في مقاله، «روح المسيحية وقدرها»، يماهي المسيحية مع القدرة على التكوين السردي للشخصية، في مقابل التوصيفات المجردة، القانونية الخالصة التي تميز اليهودية. علاوة على ذلك، يقترح هيغل «القدر» كوسيلة لاختزال القانون إلى مجرد افتقار.

إن لقضية القتل الجماعي لليهود ذاتها كحدث فريد ارتدادات لاهوتية واضحة. إذ يرفض قضاة القدس أن يروا ما تُدعَى « المحرقة» كسابقة جديدة وكقطع تاريخي للتراث (تلح أرندت بشكل متكرر على هذا المنظور الثاني). هذا هو بالضبط ما يفصل اليهود والمسيحيين تراثيا: فالمسيحيون يتهمون اليهود دائماً بتعاميهم عن الحدث. على كل، في حالتنا، تتوصل أرندت إلى استنتاج أن الحدث لم يحدث أبدا في الواقع أو كان في الحقيقة حدثاً زائفاً. لهذا، على نحو يثير الفضول، تؤكد أرندت، مثل ماركس، على فشل المنطق المسيحي في بلوغ الانتصار. تؤدي خصيصة العرض الظاهري إلى انتصار المنطق القانونوي الأقدم لليهودية. إن حجة الارتداد التاريخي جلية في التصورين.

إن انتقاد أرندت للمحكمة بسبب عجزها عن تجاوز أفق الشعب اليهودي الواحد، وبسبب بيان استثنائيتها، ينتمي تراثياً أيضاً إلى ترسانة الانتقاد المسيحي لليهودية. ففي محاضرات أرندت من عام 1965 إلى عام 1966 حول «بعض مسائل الفلسفة الأخلاقية»[1]، تعلن أن الاختلاف الوحيد بين الوصايا المسيحية

(1) «بعض مسائل الفلسفة الأخلاقية»، في كتاب حنة أرندت، المسؤولية والحكم (نيويورك: شوكن بوكس، 2003)، 49ـ146.

والوصايا اليهودية يكمن في حقيقة أن في المسيحية يصبح الآخر، وليس أنا، محكاً للفعل. «هذه الغيرية المثيرة للفضول، السعي المتعمد إلى الانقراض الذاتي كرمى لله أو كرمى لجاري، هو جوهر كل الأخلاق المسيحية التي تستحق هذا الاسم»[1].

اليوم، يبدو اعتذار المسيحية هذا غريباً، لأن اعتذار الآخر أصبح في الآونة الأخيرة الهدف الأخير للمذهب اليهودي الجديد لمفكرين أمثال كوهن، روزنتسفايغ، بوبر، ليفيناس، دريدا، وليوتار. حتى إن ريتشارد برنشتاين يستخدم إلحاح أرندت على وجهة نظر الآخر كبرهان على تعاطفها اللاواعي لصالح اليهودية.[2] لكن، كما رأينا، تنسب أرندت هذه المقاربة بشكل صريح إلى المسيحية، مواصلة ذلك على خطى فويرباخ بدلاً من روزنتسفايغ وبوبر[3].

إذا نظرنا إلى برنامج أرندت «الإيجابي»، كما طورته، على سبيل المثال، في كتاب الشرط الإنساني، نرى أنه يقوم على الانفتاح على ماهو جديد، القدرة على البدء من جديد. كما في حالة مسيحانية البروليتاريا لدى ماركس، تبدو هذه الحجة ملتبسة: فمن ناحية أولى، إن موقف الأمل «اليهودي» هذا، ومن الناحية الأخرى، إنه الموضوع الأوغسطيني، المسيحي الواعي، على «الولادية» والبدايات الحينية. إن أرندت، مثل ماركس، تضع نفسها على الجانب «النبوئي» بين المسيحية واليهودية.

(1) المرجع السابق، 116.

(2) ريتشارد برنشتاين، حنة أرندت والمسألة اليهودية، 188ـ 9.

(3) كان روزنتسفايغ وبوبر يعرفان فلسفة فيورباخ. يقر روزنتسفايغ بدوره في مقالة «التفكير الجديد» (سيراكيوز، نيويورك: مطبعة جامعة سيراكيوز، 1999)، 87. أما بوبر فيشير إلى «الأهمية الاستثنائية لفيورباخ»، على سبيل المثال، في «مشكلة الإنسان» في كتاب مارتن بوبر، الأعمال (Werke)، المجلد III، ميونيخ/ هايدلبرغ، 1926، 339 42–. حول التلقي اليهودي لفيورباخ (الذي بدأ في وقت مبكر يعود إلى منتصف القرن التاسع عشر)، انظر: دومينيك بورل، «المحاضرات اليهودية للودفيغ فيورباخ» في كتاب فيورباخ واليهودية (Feuerbach und der Judaismus)، تحرير أيرسولا رايتماير وتاكايوكي شيبيتا وفرانسيسكو توماسوني، المجلد 4 (فاكسمان فرلاغ، 2009)، 125ـ 34. مع ذلك، من المثير للسخرية إلى درجة عالية أن فيورباخ، مع انتقاده لليهودية، كان السلف لتراث القرن العشرين اليهودي الجديد.

خاتمة

إننا نرى أن أرندت، مثل ماركس، تستعمل الجهاز الكامل للانتقاد المسيحي لليهودية، أو النقد الذاتي للدين بكل بساطة (tout court)، وتتوصل إلى استنتاج أنه وراء الانتصار الظاهر للدين ووراء تجسده المفترض في الدولة الليبرالية، يكمن ارتداد الدين عن منطق الكونية والتوسط إلى منطق القطيعة والاغتراب. تحت قناع المسيحية المنجَزة (قناع التمثيل، الاعتراف، والإنسانية)، تختبئ «اليهودية» بوصفها ديانة اغتراب. لكن المشكلة في الحقيقة هي الدين ذاته، أو بالأحرى، ماهية الدين بالمعنى السيء للكلمة، بوصفه روح العبودية والاغتراب.

إن اللاهوت السياسي النقدي لأرندت مشابه للاهوت ماركس، وهو مثل لاهوت ماركس، يستمر على خطى التراث ما بعد الكانطي الألماني. إن الاختلاف بين الاثنين يكمن، أولًا، في سياستهما (المسيحانية الراديكالية لدى ماركس، الانفتاح الليبرالي لدى أرندت) وفي تعريفهما للخصوصية. بالنسبة إلى ماركس، الخصوصي هو فرد أناوي. بالنسبة إلى أرندت، إنه منبوذ، النتيجة للاستثناء الحتمي والإعفاء من القانون الذي ينتجه القانون نفسه. الاستثنائية تسبق الفردية والخصوصية؛ الشر ليس مجرد استغلال الفقراء، بل المعاملة الرعوية لعديمي الدولة الذين يُخفضون إلى مرتبة الحيوانات. تتبع أرندت خطى اللاهوت السياسي للقرن العشرين، أي لاهوت شميت وبنيامين اللذين رأيا العنصر اللاهوتي للحداثة، في أسْوَئه وفي أحسنه [بعجره وبجره]، في «دولة الاستثناء».

يبقى هذا اللاهوت السياسي النقدي وثيق الصلة بالموضوع إلى درجة كبيرة اليوم. في العقود المنصرمة، أعادت الروح القانونوية المجردة تأكيد ذاتها مرة أخرى على المستوى العالمي (في «العولمة» المتصورة كتوسع عالمي وتوحيد لحكم القانون و«ممارسة حكم» عقلانية شكلياً). إنها روح تفسر الحقوق الإنسانية بوصفها حقوق ضحية منفعلة، تشجب وتعاقب أي عنف تمزيقي مفرط بوصفه «شراً» شيطانياً، وتحت ذريعة رعاية الفضاء القانوني الموحد، تكاثر مناطق الاستثناء حيث يترك

البشر وحدهم مع «وجودهم العاري». تكشف الطبيعة الدينية لهذه الروح عن نفسها بشكل متزايد وفي أعقاب البنية الدينية يوجد الإيمان الديني. إن نظام ذاتية عصر التنوير، الذي نزع الشرعية عن نفسه نهائياً عن طريق طمس أسسه الثورية، يستدعي الدين كأنطولوجيا خارجية للمعنى. تعود الكونية المسيحية، لكنها تعود بالشكل اليهودي، كما كان من الممكن أن يعبر ماركس عن ذلك. تعارض أرندت هذه الفريسية الجديدة، ليس بمسيح مخلص جديد، بل بالاستعداد لفعل راديكالي جديد، والاعتراف به. إن كلا من أرندت وماركس يريان البديل للدين في توليفة من الحسم والانفتاح. إن انتقادهما المسيحي لليهودية ولارتداد المسيحية إلى اليهودية يبدو جذاباً. لكنه خطير أيضاً طالما أنه يبقى تقرره البنية اللاهوتية للتفكير، ويقتضي ضمناً لحظة لاعقلانية مصعدة، ممجدة (انتفاضة بروليتارية حاسمة أو عمل بطولي). في الحقيقة، إن البطولة، كما أعتقد، يتعين أن تنتقد على قدم المساواة مع التفاهة الجبانة). ثمة فرصة لأن تكونا سلسلتين من الأحجية نفسها، فما يمكن أن يعارض الدين بشكل فعلي ويتغلب عليه سيكون هو البنى العملية الاجتماعية الاقتصادية الملموسة التي ستمكن الفعل الحر. بمعنى ما، لا يمكن سوى لبعض مسارات أو آلات الحرية الخلاقة أن تكون البدائل للتدخل الإلهي.

- 6 -

ملاحظات حول عدم الاستقرار النبوئي للصهيونية

مارك هـ. إليس

تمهيـــد

عندما يصل الأمر إلى القضايا المتعلقة باليهود والهوية اليهودية، ندخل حقل ألغام تاريخياً وأيقونياً. في القوس الطويل للتاريخ اليهودي، كانت بناءات ـ وتفكيكات ـ هوية «اليهودي» متنوعة ومستمرة. مع ذلك، بعد كل بناء/ تفكيك نُترك مع شيء يعيش إلى ما بعد لحظة تاريخية معينة[1].

ثمة واقع ثابت للصفة «يهودي» يكذب تبدلاتها الكثيرة. وكذلك الأمر مع الصهيونية. فالفهوم المختلفة لـ«صهيون»هي قديمة ومعاصرة. عندما نفكك الصهيونية ونكشف تنويعاتها الكثيرة، نُترك مع شيء آخر يعيش إلى ما بعد لحظة تاريخية معينة[2].

---

(1) لأخذ صورة عن صياغات الهوية المختلفة في التاريخ اليهودي، انظر إفرايم شمويلي، سبع ثقافات يهودية: إعادة تفسير التاريخ والفكر اليهوديين (كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، 1990). انظر أيضا ديفيد بيال (تحرير)، ثقافات اليهود: تاريخ جديد (نيويورك: شوكن بوكس، 1990).

(2) للاطلاع على أحدث محاولة لمناقشة اليهودية والصهيونية، انظر جوديث بتلر، افتراق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1912).

يُفنِّـدُ هـذا الـ «شيءٌ ما» عندما يفصح عنـه اليهود. فإذا أضفنـا إلى هذا الامتداد التاريخـي الطبيعـة الأيقونيـة لكيف يُـرى اليهـود واليهوديـة والصهيونيـة في العالم اللايهـودي، يصبـح الموضوع أكثر تعقيداً. كما نعرف مـن التاريخ، فإن فصل الواقع والأسـطورة المتعلقين باليهود صعب إن لم يكن مسـتحيلاً. رغم أن تفكيك الهويات المجتمعيـة موضـع نـزاع دائـم في كل مـكان، تمتلـك الهويـة اليهوية تكافـؤا خاصاً وخصوصيـاً. فعلى امتداد التاريخ، كانت الهوية اليهوديـة عرضة للتجاذبات ونادراً ما كانت النتائج حميدة.

بإضافـة القلق من أجل اليهود وحولهم في العالم غـير اليهودي، تُلقى على عاتقنا قضيـة إضافيـة: مـن يمتلك الحـق في تفكيك [صفـة] «اليهودي»؟ رغـم كل شيء، تبعاً لوجهة نظر المرء، فإن كلاً من محبة السـامية والعداء للسـامية يمكن النظر إليهما بوصفهـا تفكيـكاً لتعريفات محـددة لصفة «يهـودي». إن اليهود يتحكمون بشـكل جزئـي فقـط بصورتهـم الخاصة بهـم و، بالطبع، تعـرِّف أجـزاء مختلفة مـن الطائفة اليهوديـة صفة «اليهودي» بشـكل مختلف. في بعض الأوقات، يبـدو اليهود لاعبين صغـاراً فقـط في تاريخهم الخاص. وفي أوقات أخـرى، يدخل اليهود في حرب أهلية داخلية حول ما تعنيه صفة يهودي.

يقدم جان فرانسـوا ليوتار، وهو فيلسـوف فرنسي، تمييزاً يزيد من تعقيد المسـائل بالتفريق بين «اليهودي» و«يهودي». بالنسبة إلى ليوتار، يرمز «اليهودي» (Jew) إلى اليهود الحقيقيين من لحم ودم، أما «يهودي» (Jew) فيرمز إلى المفهوم المرتبط باليهود في التاريـخ. يفهم ليوتار اليهود [التاريخيين] من منظـور إيجابي رغم أنهم كانوا يُنظر إليهـم من منظور سـلبي أيضاً. بالنسـبة إلى ليوتار، اليهـود [التاريخيون] هـم معكرو سـلام. فهم يخرقون ما هو مقبول في المجتمع الأوسـع. علاوة على ذلك، فإن اليهود [التاريخيين] مهمون لأنهم يرفضون الاسـتيعاب بأي شكل من أشكال اللحظة. أما

اليهود [الواقعيون] فيتصرفون غالباً كما يُنظر إليهم. بالنسبة إلى ليوتار، ثمة صلة بين اليهودي الواقعي واليهودي التصوري[1].

بما أن المجتمع يُعرِّف اليهودي [التاريخي] بوصفه شيئاً غير اليهود [الواقعيين]، تكون الصلة مؤقتة أيضاً. إذ يمكن أن يوجد انفصال بين الاثنين، ونحن نعرف من التاريخ أن اليهود [التاريخيين] يمكن أن يوجدوا في المخيلتين الفردية والمجتمعية دون أن يكون اليهود [الواقعيون] حاضرين. كذلك فإن اليهودي [التاريخي] التصوري لا يمكن ربطه إلا بشكل هامشي باليهود الذين يعيشون فعلاً في مجتمع بعينه. من هنا، غالبا بقدر عدمه، يُعرَّف اليهود [الواقعيون] عن طريق اليهود التصوريين للمخيلة الأسطورية.

إذا طبقنا تحليل ليوتار على المشهد المعاصر، نحصل الآن على «إسرائيل» أي إسرائيل الحقيقية في تشكلاتها المعقدة والصعبة والمثيرة للاهتمام ـ وعلى «إسرائيل» إسرائيل التصورية التي يؤمن بها بشكل لا نهائي بوصفها النموذج الأصلي للخير من قبل البعض ورمزا للشر من قبل البعض الآخر. وهذا ينطبق على الهولوكوست أيضا بطرق عديدة، «الهولوكوست» الحقيقي للمعاناة التي لا يمكن تخيلها حجبه الهولوكوست التصوري. هنا، يكون الهولوكوست إما خارج التحليل أو مؤامرة مدبرة من اليهود التصوريين/ التاريخيين[2].

عندما نحاول مناقشة الصهيونية، نواجه تعقيداً مماثلاً. بسبب القوة السياسية والدينية والجيوسياسية لإسرائيل، يكون من شبه المستحيل أن نفصل [الحركة] «الصهيونية» عن [النزعة] «الصهيونية». إذ نواجه فوراً مشاكل أخرى. كما هو الحال مع اليهودي [الواقعي]/ اليهودي [التصوري]، إسرائيل [الواقعية]/

---

(1) جان فرانسوا ليوتار، هايدغر و«اليهود» (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1990)، ص: 1 – 48. استخدام ليوتار للمصطلحات متعدد الطبقات. لهذا فإنني أتبنى اتجاهاً محدداً لاستعماله للمصطلحات في هذا الفصل.

(2) للاطلاع على محاولة آسرة لاستعادة ما حدث أثناء الهولوكوست، انظر تيموثي سنايدر، أراضي الدم: أوروبة بين هتلر وستالين (نيويورك: بيسيك بوكس، 2010).

إسرائيل [التصورية]، الهولوكوست [الواقعي]/ الهولوكوست [التصوري]، فإن للصهيونية [الواقعية]/ الصهيونية [التصورية] تشكيلة من المنظورات التاريخية والمعاصرة. كلتاهما تمتلكان تواريخ حقيقية ذات تبعات. كلتاهما تمتلكان تواريخ تفسير أسطورية.

هكذا، على سبيل المثال، للصهيونية التاريخية فروع دينية وعلمانية مختلفة. فالصهيونية تزداد تمايزاً عن طريق صهيونية الدولة والوطن السائدة. ولكل واحدة، بدورها، فروع مختلفة ومتنوعة. إذا فصلنا الصهيونية إلى عصور تاريخية (على سبيل المثال، ما قبل صهيونية الدولة وما بعدها) ثم حددنا خطاً زمنياً، لنقل، الصهيونية بعد حرب 1967 العربية - الإسرائيلية وبعدها، تبرز قضايا أخرى. ما يعقد مشهد الصهيونية أكثر حتى هو مناهضة الصهيونية، التي هي ذاتها رد فعل على الصهيونية [ات] المختلفة. وكلها تظهر بمظاهر مختلفة تبعاً للحقبة التاريخية التي نتعامل معها[1].

إذا كان التاريخ هو إعادة بناء من الحاضر، عندئذ يؤثر الحاضر تأثيراً شديداً على إعادة البناء أيضاً. قبل أن تصبح [الحركة] الصهيونية نزعة صهيونية أيضاً في شكلها الأسطوري، حول ماذا كانت في الواقع؟ بما أن الحركة الصهيونية والنزعة الصهيونية الآن متداخلتان بعمق في الإدراك العام، فمن الممكن فك ارتباط الاثنتين، ولو فقط من أجل الدقة التاريخية. أم هل نحن، بفك ارتباط الاثنتين، نخدم بشكل غير متعمد المصالح السياسية التي تسعى إلى الدفاع عن سلطة إسرائيل أو مد مطالها فوق الشعب الفلسطيني وضده؟[2]

إن تفكيك الصهيونية فعل فلسفي لكنه فعل سياسي أيضاً - ذو تبعات مهمة. فتبعات صهيونية الدولة ظاهرة على الأرض في إسرائيل/ فلسطين في الحيوات

---

(1) للاطلاع بمجموعة متنوعة من الكتابات الصهيونية، انظر أرثر هرتزبرغ، الفكرة الصهيونية: تحليل تاريخي وقراءة (فيلادلفيا، بنسلفانيا: جمعية أميركا للنشر اليهودي، 1997).

(2) للاطلاع على مثال حديث على تفكيك الصهيونية بغرض سياسي في الذهن، انظر شلومو ساند، اختراع أرض إسرائيل: من الأرض المقدسة إلى الوطن (نيويورك: فرسو، 2012).

الواقعية لليهود والفلسطينيين. والنزاع المحيط بالصهيونية في الخطاب السياسي والأكاديمي بين اليهود والفلسطينيين خارج الشرق الأوسط هو أيضا مؤثر في الشروط الواقعية. لذلك فإن تفكيك مثل هذا التاريخ، خصوصاً عندما يؤثر على سردية شعوب مطرودة تاريخياً مع المزيد من عمليات طرد أخرى تلوح في الأفق، ينبغي أن يجعلنا نتردد.

الآن أضف إلى المزيج مدينة القدس المشحونة إلى درجة عالية، المنتصف المكسور لإسرائيل/ فلسطين. تمتلك القدس حيوات متعددة في ديانات العالم التوحيدية وخارجها. كما نعرف من التاريخ والحاضر، فإن «القدس» هي «القدس» [التاريخية] أيضاً. إن الحمولة التاريخية والمعنى الزائد للقدس غالبا ما يحجبان الحياة العادية لأولئك الذين يعيشون فعلاً في المدينة. في عالمنا ما بعد الحديث، من المفاجئ أن القدس/ القدس [التاريخية] قد طفت على السطح مرة أخرى كنقطة وميض عالمية لأجل العنف والأمل. إنها شهادة أيضاً على أن اليهود الواقعيين/ اليهود الأسطوريين يتواجهان على الدوام على المسرح العالمي.

رغم هذا التنوع والغموض، يجب أن يحدث تفكيك للصهيونية. العدالة تتطلب ذلك. فمستقبل اليهود والفلسطينيين في الأرض هو على المحك. مع ذلك، مع كل توضيحاتنا، ثمة سؤال آخر يستدعي اهتمامنا. هل نحن مهتمون بالدرجة الأولى بالتبعات التاريخية أم بالتبعات الراهنة للصهيونية؟

هل يمكن فصل التاريخ والحاضر، ولو من أجل مناقشة فلسفية؟ أم أنهما متداخلان بالضرورة؟ رغم أن هذا يمكن النظر إليه كشق الشعرة، فإن رؤية النزاع الإسرائيلي/ الفلسطيني والحل العادل له تعتمد اعتماداً كبيراً على أين يبدأ المرء بالنسبة إلى الصهيونية. بما أن تفكيك الصهيونية ليس مشروعاً أكاديمياً أو فلسفياً ببساطة، فينبغي أن نفترض أن الطريقة التي تفكك بها الصهيونية سوف تتأثر، إن لم تتحدد، بالنتيجة النهائية للنزاع الإسرائيلي/ الفلسطيني التي يتصورها المفكك.

من الزاوية السياسـية، من المهم أن نعرف إذا كان قيام المرء بالتفكيك يسـعى إلى حـل الدولتـين أم حل الدولة الواحـدة للنزاع الإسرائيلي ـ الفلسـطيني. من المنظور اليهـودي، مـن المهم أن نفهم ما إذا كان التفكيك يسـعى إلى التضامـن مع اليهود أم يحـط مـن قدر اليهود. في إطار تفكيـك الصهيونية، يعني التضامن هنـا اعتناقاً نقدياً للتاريـخ اليهـودي واليهـود المعاصرين مـع الأمل بأن إنهـاء عنف الدولـة اليهودية سوف يعيد اليهود إلى طريق أخلاقي.

إن وجهة نظر المراقب حاسـمة. بالنسـبة إلى اليهود، يُنظر إلى تفكيك الصهيونية في ضـوء التاريـخ اليهـودي، والنسـب اليهـودي والمسـتقبل اليهودي. بالنسـبة إلى الفلسـطينيين، ينظـر إلى تفكيك الصهيونية في ضوء التاريخ الفلسـطيني، والنسـب الفلسـطيني والمسـتقبل الفلسـطيني. عندما ينفذ مثل هذا التفكيك، من قبل مراقب كطـرف ثالث، تدور القضية حـول المكان الذي يراقب المراقب منه، ما هو النسـب الذي يحملونه، وأي مستقبل لليهود والفلسطينيين ينشدون.

إذا عكسـنا الاقـتراح وحاولنـا أن نركـب الصهيونية، ولو لمجـرد الحصول على تعريـف للتفكيك، فإننا نواجه عوائق أيضاً. إذا حصرنا تعريفاً للصهيونية بالحاضر، فـما الـذي يتضمنـه؟ لنكـن نظريين أكثـر، ينبغي عـلى تعريـف الصهيونيـة اليوم أن يتضمن إسرائيل كدولة يهودية، والدعم اليهودي في الشتات من أجل دولة يهودية، وأولويـة الدولة اليهودية على التاريخ الفلسـطيني المتأصلة في دولـة إسرائيل اليوم. تتضمن الصهيونية المعاصرة القوية قدساً موحدة مع سيطرة على القطاعين اليهودي والفلسـطيني من المدينة، إضافة إلى المستوطنات اليهودية الكبرى في الضفة الغربية. في حـين أن التعريف المعاصر للصهيونية لا يحول دون إمكانية دولة فلسـطينية، فإنه يقيد بالضرورة حدودها واستقلالها الممكن.

ماهـو المبرر لدولـة إسرائيل في تعريف معاصر للصهيونيـة؟ إنه يتضمن ثيمتين، علمانيـة ودينية، إضافة إلى فهمين، تاريخي وجيوسـياسي. رغـم أن الصهيونية كانت في الأصـل، عـلى الأقـل في شـكلها المعـاصر، علمانية في معظمهـا، فقـد كان اليهود

الدينيـون يمتلكون رهانا أكثر قـوة بكثير في تعريف الصهيونيـة المعاصرة. إن إطاراً دينياً غـير معلن قد أصبـح جزءاً من الوعـي العلماني الإسرائيلي عـلى مدى الأعوام الماضيـة. وهذا ينطبق على وعي الهولوكوسـت أيضاً. إن الهولوكوسـت، المرفوض أصـلًا من قبل الصهيونية بوصفه تمظهراً لضعف الشـتات، قد أصبح أكثر صميمية للثقافة الإسرائيلية.

هاكم محاولة لتصور إيجابي - يهودي - للصهيونية اليوم:

> الصهيونية هي عودة الشـعب اليهودي إلى أرض إسرائيل، المجسـدة الآن في دولة، تسعى إلى صون وتوسيع أراضيها بحيث يمكن لليهود الذين يعيشـون في إسرائيل واليهود حول العالم أن يعيشـوا في وطنهم الطبيعي الذي وعد به الله وكان ضرورياً في التاريخ بعد الهولوكوست.

وهاكم محاولة لتصور سلبي - فلسطيني - للصهيونية اليوم:

> الصهيونية هي الاسـتيلاء الاسـتعماري على أرض فلسـطين، المجسد الآن في دولـة يهودية، تسـعى إلى إزاحة الحياة والثقافة الفلسـطينيتين في وطننا.

رغم أن ثمة طرقاً لتوسيع وتنقية هذين التعريفين للصهيونية، فإن هذين التعريفين ينبغي أن يكونا كافيين لأجل تحقيق ما هو مراهَن عليه في تفكيك الصهيونية.[1]

---

(1) وجهـات النظر الفلسـطينية حول الصهيونية حاسـمة لكـي يواجه اليهود مسـألة الصهيونية ضمن التاريـخ اليهودي. من أجل بعض المنظورات الفلسـطينية، انظر نور مصالحة، نكبة فلسـطين: إزالة استعمار التاريخ، سرد التابع، استعادة الذاكرة (لندن، زد بوكس، 2012).

الصهيونية ولاهوت الهولوكوست والخصوصية اليهودية

هل تفكيك الصهيونية هو تفكيك للخصوصية اليهودية؟ العكس صحيح أيضاً ـ كطريقـة تعيد بناء الخصوصية اليهودية. فقد لاحظنا أنه لا يمكن النظر إلى [صفة] اليهـودي مـن خلال إطار واحد. إن تفكيـك/ إعادة بناء الصهيونيـة واليهودية هما متداخلان بشكل وثيق في العصر الحديث.

إن ارتبـاط اليهوديـة والصهيونية هو ثيمة كـبرى في الأدب الصهيوني في القرنين التاسـع عـشر والعشريـن، والآن في القرن الحـادي والعشرين. ففـي كل مكان من الأدب الصهيـوني، تكـون الصهيونيـة وبقاء [صفـة] اليهودية و[الديانـة] اليهودية واليهـود متحدين. حتـى صهيونيو الوطن الذين تمردوا ضـد صهيونية الدولة كانوا منخرطين بعمق في مسألة البقاء والازدهار اليهودية في مشهد أوروبي متغير[1].

إذا كان القلـق الصهيـوني مـن أجـل مسـتقبل الحيـاة اليهوديـة ملحوظـاً قبـل الهولوكوسـت، فقـد ازداد بعـد الهولوكوسـت. إذ يمكننا النظـر إلى الصهيونية قبل الهولوكوسـت وبعده كرغبة في مواصلة التاريخ اليهودي حتى عندما كانت الهموم السياسية والعسكرية والحديثة تمس إمكانية الإندماج اليهودي ومصداقيته في أوروبة الحديثـة وخارجها. يتقاسـم الصهاينة الأوائـل والعالمُ اليهوديُ بعد الهولوكوسـت القلقَ حول ما سيؤول إليه اليهود واليهودي.

في القرن العشرين، تضافرت الضغـوط السياسـية/ الثقافية الخارجية مع البحث اليهودي الداخلي. هل يوجد مسـتقبل للحياة اليهودية؟ هل يوجد مستقبل يهودي، أين سيحدث ذلك جغرافياً؟ بعد الهولوكوست ومع تأسيس دولة إسرائيل، تغيرت الخارطة الديموغرافية ليهود العالم بشـكل دراماتيكي. لهذا ضاقت بشـكل ملحوظ الجغرافيا لتنشئة مستقبل يهودي وتعزيزه.

(1) حول صهيونية الوطن انظر كتابات بول مندز ـ فلور (تحرير)، أرض شعبين: مارتن بوبر عن اليهود والعـرب (شـيكاغو، إلينوي: مطبعة جامعة شـيكاغو، 2005). انظر أيضـاً جيروم كون ورون هــ. فلدمان (تحرير)، الكتابات اليهودية: حنة أرندت (نيويورك: شوكن بوكس، 2007).

إن كون موضوع الجغرافيا يلعب مثل هذا الدور في المخيلة اليهودية يبدو محتوماً. إذ تنشأ الحياة الجماعية في المكان الذي تعيش فيه الجماعة. إن مستقبل الجماعة هو حيث تعيش. بالنسبة لليهود، بالطبع، نادراً ما كانت الجغرافيا آمنة كمكان لنشوء المستقبل. في القرن العشرين، كان انعدام الأمن هذا مضخماً. كانت أسئلة الصهاينة الأوائل حول المستقبل الجسدي لليهود في أوروبة قد أكملها خوفهم من أن إضعاف الموارد الثقافية واللغوية لأجل الهوية اليهودية سيكون أمر اليوم. لقد تحقق الخوفان في الهولوكوست. في الحقيقة، لقد تجاوز واقعُ الطرد والموت اليهوديين المخيلةَ الصهيونيةَ المبكرة.

إن الخوف من أن اليهود و[صفة] اليهودية قد يختفيان هو ثيمة مستمرة في التاريخ اليهودي. لذلك قد كان مقدمة كبرى في تركيب وتفكيك الهوية اليهودية على مر الزمن. إن الكتاب المقدس العبري منخرط بعمق قبلاً في هذا التركيب/التفكيك. الرهان في السردية الكتابية [التوراتية] هو ما إذا كان [أفراد] شعب إسرائيل سيندمجون وينجون أو ما إذا كانت القوى الداخلية والخارجية ستحقق اندثار إسرائيل قبل أن تنطلق إلى العالم.

يدور الإطار الكتابي [التوراتي] حول تصور «إسرائيل» وما الذي تعنيه إسرائيل لذاتها وللعالم. يرتبط بذاك المعنى إلـهٌ هو، رغم كونه إله الكون، أولاً وقبل كل شيء إله إسرائيل. في السردية الكتابية يصبح الإله معروفا للعالم من خلال شعب إسرائيل. يثبت الإله للعالم أنه يوجد وأنه قوة يجب أن يحسب حسابها من خلال تحرر وازدهار إسرائيل ذاتها. منذ البداية، يرتبط الإله وشعب إسرائيل معاً[1].

تكون العلاقة الميثاقية بين الإله وإسرائيل مشحونة إلى درجة عالية. لأن لهما مصيراً مشتركاً، يتطلب مستقبلُهما رفقة وتضامناً. إن قوة الميثاق تتحدى الطرفين.

---

(1) أتقصى بعض هذه القضايا في كتابي الأخير نبوءة المستقبل: إعادة تقديم الحكمة القديمة لإسرائيل، قيد الإصدار عن فورترس برس، 2014).

ففي حين تكون إمكانيتها كبيرة، يوجد جانب وهمي أيضاً. السردية الكتابية واعدة ومشؤومة. في أية لحظة، قد تُفنى إسرائيل. عندئذ، أين سيكون الإله؟

إن الجانب الواعد من علاقتها هو تعهد الإله بالأرض لإسرائيل. أما الجانب المشؤوم فهو إرسال الإله الأنبياء ليحكموا على سلوك إسرائيل. المفتاح هنا هو عدم الاستقرار الأساسي الذي يميز علاقة الإله وإسرائيل. يشكل عدم استقرار الأصول المسرودة عن الذات مركز الشريعة اليهودية المتناقلة عبر الأجيال. إنه يظل العين التي يشكل اليهود من خلالها هويتهم بعد الهولوكوست/ هوية إسرائيل اليوم.

يرتبط عدم استقرار العلاقة الميثاقية بين إسرائيل والإله بالمطالب الأساسية لكليهما. إذ يريد الإله شعباً يدعوه إلهاً خاصاً به ويطيع وصاياه. يريد الإله أيضا من إسرائيل أن تستبطن هذه الوصايا. فمن خلال هذه الأوامر يتكشف مصير إسرائيل ـ ومصير الإله.

كما يمكن أن نتوقع، فإن وصايا الإله واستبطان إسرائيل لها هما خاضعان للتفسير والنقاش. ففي حين يعتقد الإله أن وصاياه بينة بذاتها فإن إسرائيل بعيدة عن اليقين. تكون إسرائيل ممانعة وفي بعض الأحيان غير راغبة في سلوك خط يبدو غير طبيعي ومهدد للحياة. في لحظات مختلفة في السردية التوراتية، ينفك الرباط بين الإله وإسرائيل. في أكثر من مناسبة، يعلن الإله وإسرائيل أنهما يخرقان الميثاق معًا. الإله وإسرائيل سينهيانه وحدهما.

في السردية التوراتية، لا تحدث القطيعة النهائية. فعلى خلفية حكمهما الأفضل، يبدو أن الإله وإسرائيل لا يستطيع أحدهما أن يخوض الحياة دون الآخر. إن التبعية غير المعلنة، حتى التبعية المشتركة، تجبر الطرفين على أن يقيما معاً. رغم أن علاقة الإله وإسرائيل غير مستقرة، ثمة شيء ما أكثر أهمية تجب ملاحظته. بالتأكيد، إن الإله وإسرائيل غير مستقرين معا. إنهما أيضا غير مستقرين وحدهما.

ربما يكون عدم الاستقرار الفردي هذا هو الذي يمتّن رابطتهما. إذا كان عدم الاستقرار الفردي يتمم علاقتهما غير المستقرة؛ فإن عدم استقرارهما يوفر أيضاً

استقراراً غير متناظر. في الكتاب المقدس العبري، إن عدم الاستقرار هو الأساس لاستقرار خصوصي. هذا الاستقرار داخل عدم الاستقرار هو مفتاح آخر إلى الهوية اليهودية رجوعا عبر العصور.

ما هو الأساس لعدم الاستقرار هذا؟ بما أن عدم الاستقرار هذا يستمر عبر العصور فإن هذا سؤال مهم. إنه أيضا العامل الذي يجعل الصهيونية بأشكالها المختلفة متقلقلة أيضاً. الأساس لعدم الاستقرار هو [العامل] النبوئي، الذي ينشأ ويُشحذ في التكوين السردي لإسرائيل. إن الدافع النبوئي هو الذي يدفع إسرائيل خارج مصر الجائرة وفي نهاية المطاف خارج الأرض الموعودة. مما ينطوي على مفارقة أن الدافع نفسه أيضاً يشكل الجانب الآخر للديناميك [الحراك] اليهودي عبر العصور، الرغبة في الإفلات من النقد النبوئي من خلال الإمبراطورية.

إن عدم استقرار إسرائيل بسبب العنصر النبوئي هو أسطوري. كذلك رغبة إسرائيل في أن تصبح مستقرة من خلال الإمبراطورية. لهذا السبب كان اليهود على مر التاريخ موجودين على جانبي الخط الفاصل للإمبراطورية. وهذا بالشكل نفسه هو السبب في أن الهوية اليهودية نادرا ما تظل مكتفية بتجسدها الراهن. إننا نرى ذلك تاريخياً في تشكيلة من العصور، ونراه اليوم في الدعاية للصهيونية والانشقاق عنها. بعد الهولوكوست، أعادت الصهيونية إدخال ديناميك هذا الخط الفاصل المركزي للامبراطورية في الحياة اليهودية بحماسة لا يمكن إلا لتاريخ يسرد مصيراً فريداً أن ينتجها[1].

إن تاريخ وعي الهولوكوست، الظافر للغاية في الحياة اليهودية المعاصرة، منظوراً إليه من هذه الزاوية، هو مهم لمناقشة الصهيونية. إذ يتم تكوين وعي الهولوكوست، الذي يتطور إلى لاهوت، مثل أطر الهوية التفسيرية الأخرى. في البداية تبدو عناصر لاهوت الهولوكوست واضحة. المرتبة الأولى من لاهوت الهولوكوست هي الكلام حول الرعب الذي لا يمكن الكلام عنه الذي تعرض له يهود أوروبة في أثناء العهد

---

(1) للاطلاع على فهمي لكون اليهود على جانبي الخط الفاصل للإمبراطورية، انظر نبوءة المستقبل.

النازي. المرتبة الثانية من لاهوت الهولوكوست هي الرد على إفناء يهود أوروبة. وكلتاهما واضحتان في سردية الهولوكوست[1].

الرد الأول هو التطرق إلى الهولوكوست في الكلام والأدب وإحياء الذكرى. الرد الثاني بالنسبة إلى اليهود هو السعي إلى التمكين، بالشكل الأوضح في دولة إسرائيل. تشمل الأجزاء الأخرى من لاهوت الهولوكوست غياب الإله وقطع الرابطة الميثاقية لإسرائيل والإله.

بما أن الإله كان غائباً في الهولوكوست، فإن الشعب اليهودي يتولى مهمة التمكين. إن سؤال أين كان الإله في أوشفيتز يستكمله الأمر الذي يصدر عن أوشفيتز: لن يكون اليهود ضعفاء مرة أخرى أو يعتمدون على الآخرين من أجل سلامتهم. إن دولة إسرائيل هي الرد على السؤالين. بغياب الإله، يكون اليهود مسؤولين عن قدرهم الخاص. هذا القدر مجسد بشكل ملموس في دولة إسرائيل.

إن العنصر غير المعلَن فيما بين لاهوتيي الهولوكوست الأكثر شعبية والأكثر تكريساً، هو الحاجة اليهودية إلى إمبراطورية بعد الهولوكوست. ويفترض ذلك كنتيجة طبيعية حاجة الطائفة اليهودية إلى ضبط الدافع النبوئي اليهودي. لقد شهد الهولوكوست القتل الممنهج لثلث الشعب اليهودي. في حقبة ما بعد الهولوكوست، يذكر لاهوتيو الهولوكوست الحاجة إلى التمكين اليهودي. فمن خلال التمكين فقط يستطيع اليهود أن يستكملوا ويحموا ما تبقى من الطائفة والتراث.

مما ينطوي على مفارقة أن ما يهدد التمكين اليهودي هو الدافع الذي طبقه اليهود غالباً على الآخرين الذين يرتكبون الظلم. يعرف لاهوتيو الهولوكوست بشكل حدسي أن الدافع النبوئي، بغض النظر عن سياق ما بعد الهولوكوست، يكمن في الزاوية. إذا طبق الدافع النبوئي داخل طائفة يهودية ممكنة كما هو في أصوله التوراتية، فإنه يهدد دولة إسرائيل بالخطر.

(1) حول لاهوت الهولوكوست في الحياة اليهودية، انظر كتابي نحو لاهوت تحرر يهودي: تحدي القرن الحادي والعشرين (واكو: مطبعة جامعة بايلور، 2004)، ص: 15 – 50.

النص الفرعي للاهوت الهولوكوست هو الخوف من أنه إذا وهنت قوة دولة إسرائيل، فإن اليهود سوف يُرمون في وضع هولوكوستي آخر. يحمل كثير من لاهوت الهولوكوست التحذير الضمني، والصريح أحياناً، من أن الانشقاق اليهودي ـ الفرصة لعدم الاستقرار اليهودي في عصر التمكين ـ سوف يسبب إفناء إسرائيل. هذا الإفناء سوف يسبب هولوكوستاً ثانياً ونهائياً[1].

إن لاهوت الهولوكوست نادراً ما يذكر الصهيونية بالاسم. فلاهوتيو الهولوكوست لا يستحضرون دولة إسرائيل بالاسم. مع ذلك، يكون استحضار إسرائيل دفاعاً عن حاجتها إلى الوجود أكثر من أي مناقشة عملية للدولة ولتاريخها. في لاهوت الهولوكوست، تكون الحاجة إلى إسرائيل مفهومة. فلماذا الدخول في التفاصيل المعقدة لما تستتبعه تلبية تلك الحاجة؟

إن إسرائيل، التي يجري الإعلان عنها بشكل مختلف، في لاهوت الهولوكوست، هي حاجة مفهومة ذاتيا تتعالى على المساومات الطبيعية للسياسة العملية والخاضعة للنقاش. إذ يصور لاهوتيو الهولوكوست دولة إسرائيل كسياسة متعالية. فيبنون سرديتهم الهولوكوستية بطريقة يكون بها الانتقاد العملي والأخلاقي لحق دولة إسرائيل في الوجود أو انتقاد سياسة إسرائيل تجاه الفلسطينيين هو خروج على الحدود. بحسب لاهوتيي الهولوكوست، فإن المعادين للسامية ـ أو اليهود الكارهين لذواتهم ـ هم فقط الذين يحيدون عن ذاك الطريق.

هل الصهيونية وإسرائيل هما خروجان معلنان على الحدود لأن لاهوتيي الهولوكوست يخشون من أن تفكيك إسرائيل سيؤدي إلى تفكيك الهولوكوست، على الأقل كما هو مسرود بالنسبة إلى التمكين اليهودي؟ إن الهولوكوست، كما يستخدم كأداة من قبل لاهوت الهولوكوست، هو المحرك النقدي لشرعية إسرائيل. فحيث

---

(1) هذا ما يعلن بالشكل الأكثر صراحة في مقالة ايرفين غرينبرغ، «أخلاقيات القوة اليهودية» في: روزماري رادفورد رويثر ومارك هـ. إليس (تحرير)، ما بعد الاحتلال: أصوات يهودية أميركية ومسيحية وفلسطينية من أجل السلام (بوسطن، ماساتشوستس: مطبعة بيكون، 1990)، ص: 22 - 74.

يكون الفهم النقدي لإسرائيل، وتوسعاً [الفهم النقدي] للصهيونية، خروجاً على الحدود، يكون الهولوكوست، كما يتم تصوره سردياً، خروجاً على الحدود أيضاً.

مثل ارتباط شعب إسرائيل والإله، يشكل الهولوكوست وإسرائيل اقترانا متقلقلاً. بما أنهما يحتاجان كل منهما إلى الآخر، فينبغي تجنب الطلاق المهدد به بأي ثمن.

تفكيك نبوئي للصهيونية؟

إن عبارة «بعد أوشفيتز» قد أصبحت تقريبا صيغة مبتذلة [كليشيه]. بالفعل، يأتي اليهود بعد الهولوكوست. ويأتون بعد إسرائيل أيضاً.

بما أن دولة إسرائيل تستمر إلى الحاضر، فما الذي يعنيه «بعد إسرائيل»؟ يعني «بعد إسرائيل» مافعله اليهود وما يفعلونه للشعب الفلسطيني. إنه يعني أنه رغم أن اليهود كانوا أبرياء في معاناة الهولوكوست، فإنهم ليسوا أبرياء في تمكين أنفسهم. إنه يعني أن تفاصيل التمكين اليهودي في إسرائيل تتضمن التطهير الإثني للفلسطينيين في عام 1948 وما بعده. إنه يعني أن التوسع المستمر لدولة إسرائيل واحتلال القدس الشرقية والضفة الغربية والمستوطنات اليهودية على الأراضي الفلسطينية تضع أيديولوجيا الصهيونية تحت امتحان تاريخي. ويعني هذا أيضاً أن تشكيل الهوية اليهودية التي تربط الهولوكوست وإسرائيل يلعب دوره. إن الدافع النبوئي اليهودي هو الذي يفرض هذا التحليل[1].

يتحدى الدافع النبوئي الهوية اليهودية المعاصرة على مستواها الأكثر أساسية كما فعل ذلك مرات كثيرة في التاريخ اليهودي. إن هذا الانكشاف الجذري، بدوره، يزيد من تصلب الدافع النبوئي ويكشف ديناميك الإمبراطورية المعاصرة. فيكون [الدافع] النبوئي والإمبراطورية مرة أخرى متنازعين ـ هكذا هي المعركة التي يسعى لاهوت الهولوكوست إلى دفنها في تفجعه على ضحايا الهولوكوست. هذا الانكشاف

(1) أطور هذا الموضوع - بعد إسرائيل ـ في كتابي اليهودية لا تساوي إسرائيل (نيويورك: نيوبرس، 2009).

لا يلغي بالضرورة الصهيونية ذاتها؛ ولا يمكنه أن يعكس دور الصهيونية في إنشاء دولة إسرائيل. لكن الدافع النبوئي لا يثير أسئلة حول الإمبراطورية اليهودية وتوسعها بوصفه معيارياً.

يتطلب الدافع النبوئي رواية للصهيونية ولدولة إسرائيل. فالرؤية النبوئية للمصير اليهودي، في سرديتها وتطبيقها، تفرض رواية تاريخية مفصلة لما فعله اليهود بفلسطين والفلسطينيين، وبالتالي بالأخلاقيات اليهودية والمصير اليهودي. باسم الاستقرار اليهودي بعد الهولوكوست، هل حصر لاهوت الهولوكوست والصهيونية ودولة إسرائيل المصير اليهودي بالإمبراطورية وباضطهاد شعب آخر؟

هنا يفصل البعض بين الهولوكوست والصهيونية ودولة إسرائيل. فالهولوكوست انقضى؛ والصهيونية أنشأت دولة إسرائيل. عندما أنشئت دولة إسرائيل، أصبحت الصهيونية، كقوة أيديولوجية، شيئاً تافهاً، يُستخدم ـ ويُضبَط في بعض الأحيان ـ من قبل جهاز الدولة. إذا كان هذا هو الحال، عندئذ يجب أن يثار موضوع توسع إسرائيل المستمر كدولة، إضافة إلى واقع وتحريضات المستوطنين في القدس والضفة الغربية.

تبرز سلسلة من الأسئلة المهمة. هل التوسع المستمر لدولة إسرائيل مرتبط بشكل مباشر بالصهيونية الدينية والعلمانية المزدهرة داخل إسرائيل، أم أن له علاقة أكثر بالامتيازات المعيارية لدولة تمتلك القدرة على التوسع على حساب العناصر عديمي الدولة الأضعف؟ إذا كانت الإشكالية في الواقع تأتي من توليفة من الصهيونية، كظاهرة يهودية خاصة، وإسرائيل كدولة مثل أي دولة أخرى، فأية مقاربة يجب اتخاذها فيما يتعلق بإسرائيل كما هي مركبة حالياً؟ هل ينبغي معالجة الصهيونية ضمن إطار الخصوصية اليهودية أم في إطار القانون الدولي؟ هل من الأفضل أن نفكك الصهيونية يهودياً أم دولياً؟[1]

(1) يناقش الانتقال من الأيديولوجيا الصهيونية إلى الدولة في ميرون بنفنستي، المشهد المقدس: التاريخ الدفين للأرض المقدسة منذ عام 1948 (بيركلي: مطبعة جامعة كالفورنيا، 2002)، ص: 144 – 92.

إن تلاقي الصهيونية وإسرائيل يجعل التفريقات الفلسفية والنظرية بين الاثنتين عديمة المعنى شيئاً فشيئاً. فالمسألة المطروحة هي منع دولة إسرائيل من التمادي في تجريد الفلسطينيين من أرضهم وأملهم في مستقبلهم. مبدئياً، يقع ذلك في إطار حل الدولتين، أي إسرائيل وفلسطين كدولتين منفصلتين توجدان جنباً إلى جنب. لكن بما أن معظم التحليلات ترى مثل هذا الحل مستعصياً بفعل توسع إسرائيل، فإن المنشقين اليهود يميلون أكثر فأكثر إلى رؤية الدولة الواحدة لإسرائيل/ فلسطين كدولة علمانية ديمقراطية ذات مواطنية متساوية دون اعتبار للتمييز الإثني أو الديني. بما أن خيار الدولة الواحدة يؤشر إلى نهاية إسرائيل كدولة يهودية، فإن هذا يعيدنا إلى قضية ما إذا كان حل الدولة الواحدة ينبغي المجادلة دفاعاً عنه يهودياً أم دولياً[1].

هل المجادلة دفاعاً عن حل الدولة الواحدة تتطلب مزيداً من تفكيك الصهيونية بوصفها الأصل الأيديولوجي لدولة إسرائيل اليهودية؟ في هذه الحالة، فإن الصهيونية ودولة إسرائيل، رغم كونهما مقيدتين منذ الولادة، هما منفصلتان الآن، مقوضتان بذلك ليس الصهيونية فقط بل دولة إسرائيل اليهودية أيضاً. لو حدث ذلك، لانهارت أسس الهوية اليهودية المعاصرة بسرعة[2].

رغم أن لاهوت الهولوكوست لا يعالج القضية بشكل صريح، فإن الهولوكوست في شكله السردي يفترض الصهيونية وإسرائيل بوصفهما مركزيتين. فبدون الصهيونية وإسرائيل، سيتراجع الهولوكوست كقوة أيديولوجية وبانية للهوية. وبذلك سيأتي اليهود 'بعد' الهولوكوست وإسرائيل بطريقة لم تخطر بالبال بعد.

---

(1) للاطلاع على سجال الدولة الواحدة/ الدولتين، انظر أنتوني ليفنشتاين وأحمد مور، بعد الصهيونية: دولة واحدة من أجل إسرائيل وفلسطين (دار الساقي، 2012).

(2) رغم أن الاهتمام ظاهريا هو باليهود أكثر من الفلسطينيين، فإن إمكانية مثل هذا الانهيار للهوية يمكن أن يعجل في تصعيد العدوان الإسرائيلي. إن منع انهيار الهوية هو أحد اختصاصات الجهات الحكومية.

هل كانت الهوية اليهودية ستعود عندئذ إلى ما 'قبل' الهولوكوست وإسرائيل؟ عندما تتراجع الهولوكوست والصهيونية وإسرائيل، لا توجد إمكانية للعودة. رغم أن البعض قد فكر في الهوية في عصر ما بعد صهيوني، فإن كل التفكير تقريبا قد تضمن دولة إسرائيل يهودية مع بقاء الصهيونية والهولوكوست في مكان ذي مجد تاريخي. أما ما لم يجر التفكير فيه فيما يتعلق بالهوية اليهودية فهو ما يأتي بعد سوء الاستخدام المخزي للهولوكوست والصهيونية وإسرائيل[1].

ثمة فرق مهم بين تفكيك الصهيونية ضمن إطار دولة يهودية وتفكيك الصهيونية بلا دولة يهودية. الاختلاف هو نمط الخصوصية اليهودية الذي ينبع من كل خيار على حدة. لكن بما أن الغالبية العظمى من اليهود الأحياء اليوم قد ولدوا بعد الهولوكوست وبعد تكوين دولة إسرائيل، فإن اليهود المعاصرين لا يمتلكون ذاكرة بالتجربة عن العيش بلا دولة يهودية. إن الاحتكام إلى التراث اليهودي قبل الهولوكوست وقبل إسرائيل قد يكون مفيدا في بعض المجالات. مع ذلك، فإن هذه الاحتكامات قد اعتمدت بشكل مستتر على التمكين اليهودي، حتى عندما تنتقده[2].

ما الذي يقوله الدافع النبوئي اليهودي لهذه الألغاز؟ الجواب مختلط. فمن ناحية أولى، يظهر الأنبياء التوراتيون ضمن عصور التمكين اليهودي. يكون انتقادهم

---

(1) يحاول بعض الكتاب التعامل مع الآثار السياسية لفشل الصهيونية. لكن لايزال يتعين على معظمهم التفكير في مسألة الهوية اليهودية بعد الصهيونية. للاطلاع على مجلد مثير للاهتمام حول ما بعد الصهيونية، انظر إفرايم نيمني، تحدي ما بعد الصهيونية: بدائل للسياسة الأصولية في إسرائيل (لندن: زد بوكس، 2003).

(2) يرد مثال على هذا الاعتماد غير المعلن عبر كتاب جوديث بتلر افتراق الطرق. ورغم أن انتقاد بتلر لإسرائيل شديد وقاس في نزاهته، أشك في أن اليهود يمكن أن ينفصلوا عن إسرائيل أو الصهيونية أو الهولوكوست. بأية حال، لن يختفي أي من هذه، على الأقل في فترة حياتنا. ومع أن بتلر لا تقترح ذلك مباشرة، فإن افتراق الطرق قد يصبح مخرجا سهلا. بدلا من ذلك، يبدو أن المهمة تعمل من خلال الاعتراض وإخضاع الثلاثة لمقتضيات العدالة. أنا أيضا أتخلى عن رفقة بتلر في إحساسها بأن المنفى اليهودي ـ كشعب وكمنشقين ـ يمكن وينبغي التغلب عليه. إن الصراع مع تحليل بتلر هو مثال آخر على الصراع مع النبوءة اليهودية.

لإسرائيـل قاسـياً، أكثر بكثير من انتقاد المنشـقين اليهود اليوم. الأهـم من ذلك، أن الانتقاد النبوئي التوراتي كان يعبر عنه دوماً ضمن إطار مسـؤولية مزعومة للشـعب اليهـودي عن خلق نوع جديد من المجتمع اليهـودي المولَّد داخلياً، مجتمع يقوم على العدل والسلام.

لهـذا كانـت الدعـوة النبوئيـة إلى توزيـع إسرائيل بين الأمـم، أي إنهـاء الأولوية اليهوديـة والتمكـين اليهـودي الخصـوصي، عقابـاً عـلى التمـرد. بعيـداً عـن بعض العواطـف العموميـة، كان الأنبيـاء متمركزيـن حـول إسرائيـل. فقـد كان لشـعب إسرائيـل مصير لا يمكن لغير إسرائيل أن يبلغه. بلغة اليوم، لم يكن الأنبياء مدافعين عن حلول الدولة الواحدة.

عـلى مدى معظم التاريـخ اليهودي، وجد اليهود بدون دولة خاصة بهم. فكانت الصهيونيـة محصورة برؤى الأرض التـي لم يعش عليها اليهود وحتى عندما امتلكوا الفرصـة، اختـارت قلة أن تعيش هناك. وقد تسـبب هذا في توسـع الدافـع النبوئي اليهـودي نحو الخـارج باتجاه مجتمعات وثقافات كان يعيشـون ضمنها كأقليات. في الوضـع الحالي، نجـد الدافع النبوئي اليهـودي يمتد إلى الخارج مرة أخرى، بشـكل خاص إلى الآخرين، الفلسـطينيين. لكن هذا الامتطـاط نحو الخارح يحدث بطريقة غـير مسـبوقة ـ ضمن التمكـين اليهودي وضمن دولـة يهودية. إن الانتقـاد النبوئي المعاصر للصهيونية ولإسرائيل هو شيء جديد في التاريخ اليهودي.

عندمـا وصل الأنبياء التوراتيـون إلى نهاية صبرهم، التي كانـت أيضاً نهاية صبر الإلـه، حكم على شـعب إسرائيل بالنفي من البلاد. كـما ورد في سرد التوراة، لم يكن المنفـى منظـماً ولا حميـداً. كان المنفـى رهيباً. فقد عانى شـعب إسرائيل من السـجن والاغتصـاب والقتـل الجماعي. إن معظم الانتقـادات اليهوديـة للصهيونية ولدولة إسرائيل، بما في ذلك نهاية إسرائيل كدولة يهودية، واضحة تماماً. إنها تفترض مسـبقاً انتقـالاً منتظـماً، مع بقـاء التمكين اليهـودي في مكانه في أثناء الانتقـال. إنها تفترض

بالشكل نفسه القبول المستمر لملايين اليهود في الشرق الأوسط بعد زوال الصفة اليهودية لدولة إسرائيل.

لقد تعاملت قلة من المفكرين اليهود المناهضين للصهيونية بشكل عملي مع هذا الانتقال، وحقيقة الأمر هي أن أحداً من أي منظور أو طائفة لا يعرف كيف أو إذا كان مثل هذا الانتقال سيطبق. أما في الوقت الحاضر على الأقل، فإن الإعلان ذاته عن سيرورة لإنهاء دولة إسرائيل اليهودية ربما سيعجل بخروج جماعي للإسرائيليين اليهود إلى أوروبة والولايات المتحدة ـ أي، إذا قبلت حدود شتى الدول ملايين الإسرائيليين اليهود.

دون أن ننسب أي قصد إلى الطرفين المتحاربين، فإن حل الوضع الإسرائيلي/ الفلسطيني من خلال الذوبان الطوعي للدولة اليهودية من الصعب التفكير به في السياسة والفكر اليهوديين المعاصرين. إنه مليء بالمساومات الفعلية للعالم الجيوسياسي. إن الدلالة الرمزية الممجدة لليهود، وإسرائيل والقدس وديانتي المسيحية والإسلام تجعل الخطوات العملية باتجاه تفكيك الصهيونية والصفة اليهودية إشكالية، إن لم تكن منذرة بالشر.

لكن، عندئذ، بما أن الظلم الواقع على الفلسطينيين يستمر إلى أجل غير مسمى، يبقى السؤال هو: ما الذي يوجد للقيام به سوى تفكيك الأيديولوجيا، المجسدة الآن في دولة، لن تتوقف، ولا يمكن إيقافها، على الأقل في المستقبل غير المنظور؟

في هذا المستقبل غير المحدد، فإن مزيدا من تصدع الجالية اليهودية مازال مستمراً. في مواجهة القدرة المشتركة للهولوكوست والصهيونية وإسرائيل، تستمر أعداد يهود الضمير في الازدياد.

إن يهود الضمير، مثل اليهود التقدميين، يعارضون السياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين. مع ذلك تنتقل معارضتهم إلى ميدان آخر. ففي حين يعارض اليهود التقدميون اعتبار المؤسسة اليهودية لإسرائيل بريئة، فإنهم يدعمون إنشاء إسرائيل واستمرارها كدولة يهودية. أما عن الصهيونية وولادة إسرائيل كدولة في التطهير

الإثني لأكثر من سبعمئة ألف فلسطيني، فيصمت اليهود التقدميون. بالنسبة إلى اليهود التقدميين، فإن خط الخطيئة هو الاحتلال الإسرائيلي والمستوطنات بعد حرب 1967 الإسرائيلية العربية. إذا انسحبت إسرائيل من الضفة الغربية وأقيمت دولة فلسطينية، يمكن للصهيونية وإسرائيل أن تستعيدا مهمتهما التاريخية، مهمة إيجاد مكان لأجل اليهود لكي يعيشوا في وطنهم الخاص[1].

لقد توصل يهود الضمير إلى نهاية براءة إسرائيل؛ أي، أن يهود الضمير يؤمنون بأن مشروع دولة إسرائيل هو مختل في الأساس. لقد كانت الصهيونية في تطبيقها العملي في فلسطين، ولاتزال، مشروعاً استعمارياً وعنصرياً. بأخذ هذا الموقف، يقطع يهود الضمير مع اليهود التقدميين والمؤسسة اليهودية. فهم يرون أن الصراع بين اليهود التقدميين والمؤسسة اليهودية هو صراع زائف ومضلل. عموماً، يفسر يهود الضمير اليهود التقدميين بوصفهم الجناح اليساري من المؤسسة اليهودية.

بالنسبة إلى العين غير المدربة، توجد حرب أهلية بين اليهود التقدميين والمؤسسة اليهودية والمؤسسة اليهودية على سياسات إسرائيل تجاه الفلسطينيين. بما أن يهود الضمير يتفهمون الصلة بين اليهود التقدميين والمؤسسة اليهودية، فإن الحرب الأهلية هي أقل بكثير مما تبدو. في الحقيقة، يرى يهود الضمير ذلك بوصفه حربا أهلية زائفة. النتيجة: تستمر إسرائيل في طريقها.

بالنسبة إلى يهود الضمير، فإن القطيعة مع اليهود التقدميين والمؤسسة اليهودية يجب أن توضح سياسياً. إذ إن المرتكزات النظرية لهذه القطيعة هي أقل خضوعاً للسبر. قد يكون الوضع التاريخي لوجود إسرائيل هو أعقد وأكثر آنية من أن يسبره يهود الضمير. وقد يجعل الوجود المحض لإسرائيل العمل النظري أقل إلحاحاً. في نهاية المطاف، قد تكون المعارضة السياسية لسياسات إسرائيل وحتى لوجود إسرائيل كدولة يهودية أكثر انغماساً من أن تتلهى بمرتكزات الهوية الفلسفية للحياة

---

(1) يوثق المؤرخون الإسرائيليون الجدد التطهير الإثني للفلسطينيين في ولادة إسرائيل. للاطلاع على ملخص لنتائجهم، انظر ايلان بابي، التطهير الإثني لفلسطين (لندن: ونوورلد، 2006).

اليهودية المعاصرة. ثم، هناك الهولوكوست والإدراك [السائد] على الأقل في أوروبة والولايات المتحدة أن معارضة إسرائيل والصهيونية هي ضد السامية. فلماذا إثارة القضايا الفلسفية عندما يوجد هذا القدر الكبير سياسياً على الخط؟

إن القيود على انتقاد الصهيونية وإسرائيل قيود حقيقية. هذه القيود يمكن استخدامها كغطاء من أجل الظلم لكنها أيضا تمثل مأزقاً تاريخياً. فبعد الهولوكوست وبعد إسرائيل، كم يكون اليهود وغير اليهود أحراراً في التفكير في نهاية الدولة اليهودية والصهيونية ذاتها التي شجعت ولادتها وتوسعها؟

من الواضح أن سؤال اليوم هو حول الكفاية السياسية لمثل هذا التفكير. فماذا لو فُككت الصهيونية بالكامل واستمرت إسرائيل في اضطهاد الفلسطينيين؟ قد يكون الأمر أن تفكيك الصهيونية ستكون له نتائج سياسية طويلة الأمد. بإفراغ الزعم اليهودي بالحق في الأرض الفلسطينية من محتواه، سيقر اليهود في إسرائيل وحول العالم في نهاية المطاف بالظلم الواقع على الشعب الفلسطيني. عندئذ، سيباشر اليهود مع الفلسطينيين في إنشاء إسرائيل/ فلسطين حيث تعيشان كلتاهما معا بعدل وسلام.

- 7 -

روح الصهيونية

دريدا، الـ(رواح)، وحق المولد المسروق

كريستوفر وايز

مقدمة

يدين المفهوم الدريدي للروح/ الطيف بوصفه عقاراً سحرياً (occult pharmakon) لا إلى مفهوم رواح العبري فقط، بل أيضاً إلى هيكا (*heka*) المصرية ونياكسامالا (*naxamala*) السونينكية ونياما (*nyama*) الماندية والترجمات المصرية ـ الأفريقية الكثيرة الأخرى للكلمة، البعض منها سابق تاريخياً لـ (رواح العبرية). سأجادل هنا في أن دريدا يتجاهل هذه المفاهيم الأفريقية ذات الصلة لكي يمنح اليهودية مكاناً بارزاً بشكل خاص ضمن تاريخ الفلسفة الأوروبية.

لأن قراءه في الغرب يرجح أن يكونوا غير مدركين للتاريخ القديم لأفريقية والشرق الأوسط وثقافاتهما، فإنهم نادراً ما يتحدون فرضياته المتعلقة بالمكانة الاستثنائية لليهودية، خصوصاً بوصفها ديانة عالمية تسبق في تشكلها كل الثقافات والجماعات الدينية المتصلة الأخرى من هذه المناطق. على سبيل المثال، يُعلي دريدا المفهوم العام الأسطوري القائل بأن اليهودية هي «المصدر الوحيد» لكل الديانات الإبراهيمية، معززاً العقائد اليهودية ـ المسيحية الأرثوذكسية حول الدور الفريد

لليهودية في تاريخ التوحيد[1]. هذا المفهوم العام، ذو القواسم المشتركة مع الفكرة المتكررة (*idée recue*) القائلة بأن الأب الكتابي/ التوراتي إبراهيم دشن شعيرة الختان كعلامة على الميثاق الأول، ليس غير دقيق تاريخياً فحسب، بل يخدم أيضاً دفن ذاكرة المساهمات المصرية ـ الأفريقية فيما يدعوه دريدا «الإبراهيمي ـ الفلسفي»[2]. في حين أن دريدا نادراً ما اعترف بمعتقداته الدينية بأي معنى لا لبس فيه أو دوغمائي، فقد رفض أيضاً أرخنة مفاهيم لاهوتية متمتعة بالامتياز مثل الـ رواح، الإبراهيمي، اليهودي المسيحاني، والمسيحانية، معلياً بدلاً من ذلك هذه الدالات الدينية المحمولة كما لو كانت صالحة لكل الشعوب في كل مكان.

إن المكانة المجيدة الممنوحة لمفهوم الـ «مسيحاني» في كتابات دريدا اللاحقة، سواء بمعناه اللاهوتي الصريح كـ «مسيحانية» تاريخية، وبمعناه الأكثر عمومية أو «حيادية» مزعومة كـ «خلاص/ انعتاق»، تعزز الأساطير المقلقة حول نبالة الدم، والمؤثرة لا بين الصهاينة المسيحانيين في إسرائيل والأراضي المحتلة فقط، بل بين المسيحيين المتشددين والأصوليين في الولايات المتحدة أيضاً. فالأساطير القديمة حول الأشخاص المختارين خصيصاً، المنتخبين [المصطفَيْن] على أساس الدم الاستثنائي الذي يجري في عروقهم، ليست مجرد هموم هامشية للتراثات الإبراهيمية الكبرى بل لا يمكن فصلها عن تواريخها ومذاهبها الأكثر أساسية، بما فيها المسيحية والإسلام. بالنظر إلى حقيقة أن كل التراثات الإبراهيمية الثلاثة قد نشأت ضمن إطار جغرافي خاص، إطار تأثر بأكثر من 4000 عام من الحضارة الأفرومصرية، ثمة مبرر واه للتفاجؤ بأن التراثات الإبراهيمية لم تنجُ من تأثير مصر القديمة. إذا كان مهماً أن نبجل إرثاً ثقافياً من أجل دور حيوي لعبه طوال فترة التاريخ البشري،

(1) جاك دريدا، فصول في الدين
Jacques Derrida, Acts of Religion (New York: Routledge, 2002), 90.

(2) جاك دريدا، الوحش والسيد،
Jacques Derrida, The Beast and & the Sovereign, volume 1 (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2009), 314.

فلا يستتبع ذلك أن نُنصح بالدفاع عن استخدام مفاهيم لاهوتية مستمدة من ذاك الإرث من أجل سجال سياسي أممي.

في أرخنة مصطلحات مثل رواح والمسيحانية، بالأخص في علاقتها بنظائرها الأفريقية والمصرية، التي يسبق بعضها اليهودية والمسيحية والإسلام، سأحصر نفسي هنا بملاحظتين. الأولى، إن سعي دريدا لأن يمد إلى اليهودية مكانة ممتازة ضمن تاريخ الفلسفة الأوروبية ينبغي الاعتراف به كما هو ـ شكل من مرافعة خاصة [دفاعاً] عن جماعة إثنية بعينها على حساب الشعوب اللا أوروبية الأخرى، وخصوصا الشعوب الأفريقية والشرق أوسطية. الملاحظة الثانية، إن دريدا يعمل لصالح حل ثيوقراطي أكثر مما هو علماني للصراع الفلسطيني/ الإسرائيلي، حل يتم إبرازه لصالح تراث تاريخي بعينه، يُطرح أحياناً كهوية إثنية وأحياناً كدين[1]. في الحقيقة، إن مفهوم «علماني» بالذات هو بالنسبة إلى دريدا مفهوم ديني دوماً[2]. رغم تحفظاتي على آراء دريدا السياسية، فإن انتقاداتي هنا وفي أمكنة أخرى يجري تقديمها لا لتثبيط الدراسة النقدية الدقيقة لكتابات دريدا، بل لكي أثبت أهميتها التاريخية

(1) يشير دريدا نفسه إلى المجازات البلاغية لـ (المشترك اللفظي) (syllepses)، التي «تقوم على اتخاذ الكلمة الواحدة ذاتها مفهومين مختلفين، أحدهما هو، أويفترض أنه، المعنى الأصلي أو الحرفي على الأقل، والآخر هو المجازي، أو يفترض به أن يكون المجازي، حتى لو لم يكن كذلك في الواقع.
J. Derrida, Dissemination (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981), 220.

جاك دريدا، الانتثار.

في انتقاداته، التي نوقشت على نطاق واسع، لكتابات فرانسس فوكوياما في أطياف ماركس (1993)، يكشف دريدا كيف أن فوكوياما يستحضر أحيانا مفهوم الديمقراطي بلغة «الفعلية» [actuality] (حرفياً، الدول الديمقراطية الليبرالية، مثل فرنسا وهولندا والولايات المتحدة) وأحيانا بلغة الديمقراطية «المثالية» [ideality] (مجازياً، الدولة الديمقراطية الليبرالية كمثال ترانسندنتالي أعلى). يخلق مجاز الـ(syllepsis) التباسا في مناقشات اليهودية، التي غالبا ما يتم التعبير عنها في الوقت نفسه بوصفها مسألة هوية شخصية (حرفيًا، اليهودية كتسب قبلي) وأحيانا كمسألة دين شخصي للمرء (مجازيا، اليهودية كروحانية). أطياف ماركس: حالة المديونية والحداد والأممية الجديدة (نيويورك: روتلدج، 1994).

(2) Jacque Derrida, Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars, ed. Paul Patton and Terry Smith (Sydney: Power Publications, 2001), 116.

جاك دريدا، التفكيكية قيد الاستخدام: ندوات سيدني، بول باتون وتيري سميث، تحرير، (سيدني: منشورات بور، 2001)، 116.

وحتى لكي أوسع مداها، جاعلًا بذلك التفكيك متاحاً أكثر، وخصوصا للباحثين في الدراسات الأفريقية والشرق أوسطية[1].

عنصر الفارماكون

بعد 11 أيلول بزمن ليس طويلاً، عملت مدرساً في برامج خريجي الدراسات الأميركية والدراسات الإسلامية في جامعة الأردن في عمّان. في إحدى عطل نهاية الأسبوع، خرجت بالسيارة إلى الطرف الجنوبي من البحر الميت لزيارة مغارة لوط، الكهف الأسطوري الذي حفره ابن أخ ابراهيم مع بناته بعد تدمير سدوم. كان الطلاب في البرنامجين مسلمين في غالبيتهم، وعندما سألتهم إن كانوا قد زاروا الموقع، قوبل سؤالي بصمت وقور إن لم يكن مرتبكاً. فقد كان طلابي المسلمون ينبذون قصة مغارة لوط ولذلك لم يكن لديهم أي اهتمام بزيارة الكهف، في حين فضل طلابي المسيحيون لو أنني لم أذكره على الإطلاق. في الحكاية كما رويت في سفر التكوين، فقدت بنات لوط أزواجهن في الحريق، وبما أنهن كن يتقن إلى أن يكون لهن أطفال، فقد أسكرن والدهن بالخمرة لكي يزنين معه. علق طلابي المسلمون بالقول إن «النبي لوط»، كما هو معروف في الإسلام، كان نبي الله. والحال هكذا، لم يكن من

(1) إن صهيونية دريدا، وليست هويته اليهودية، هي التي تجعل عمله أقل جذبا لكثير من الباحثين في أفريقيا والشرق الأوسط. في عرضه لكتابي دريدا وأفريقية والشرق الأوسط (2009)، يزعم شين موران أنني أشجع الصيغة «العبثية والمغرضة»: «دريدا= يهودي = صهيوني» («عرض، دريدا وأفريقية والشرق الأوسط»).
"Derrida, Africa, and the Middle East,"Textual Practice, vol.24, Issue 2 (2010), 387.
أتفق مع موران في أن مثل هذا الخط في المجادلة مضلل وعبثي بشكل واضح؛ لكن ليس هذا ما اقترحته في أي من أعمالي المنشورة حول هذه المسألة. يبدو أن هم موران، كجنوب أفريقي أبيض، هو ألا يكون الفرد سجين هوية قبلية محددة أو أن يكون مسؤولا عن التجاوزات الماضية للجماعة الإثنية التي يولد فيها. موران لا يفكر في مكانة اليهودية كدين عالمي بارز، وليس مجرد مسألة هوية قبلية أو إثنية. إن مقارنات دولة إسرائيل الصهيونية بجنوب أفريقيا الفصل العنصري هي عموماً غير مقنعة في حد ذاتها، ليس دون الإشارة إلى الارتباطات الداخلية بين اللاهوت اليهودي والصهيونية. بعبارة أخرى، إن دولة إسرائيل الحديثة ليست مجرد دولة فصل عنصري تطبق قوانين مختلفة على جماعات إثنية أو عرقية مختلفة. إنها أيضا ـ لو شئنا أن نتبنى مؤقتا مصطلحات دريدا ـ ثيوقراطية «إبراهيمية» شبيهة بالأمم والأنظمة الثيوقراطية الأفريقية والشرق أوسطية الأخرى.

الممكن أن يوصف بمثل هذا السلوك المشين. في الحقيقة، كانت هذه إحدى القصص المزيفة في الكتاب المقدس التي أقحمها «بنو إسرائيل» ضد مشيئة الله. سألت طلابي لماذا كان «بنو إسرائيل» سيفعلون ذلك، ولم يفتني الجواب الذي تلقيته.

في سفر التكوين، تحبل بنتا لوط بعد الزنا مع والديهما. إن ابني بنتي لوط هما بن ـعامي، الذي سيصبح أبا العمونيين، ومؤاب، الذي سيصبح أبا المؤابيين. هاتان القبيلتان، إلى جانب الفلسطينيين وغيرهم، هما المتنافستان مع الإسرائيليين [بني إسرائيل] من أجل الأرض التي وعد بها اللهُ إبراهيمَ. لقد أدخل «الإسرائيليون» هذه الأنسابية المزيفة والحقيرة، كما أُخبرتُ، لكي يكذبوا مزاعم منافسيهم الحق في أرض فلسطين.

كان هذا الحوار أخرق جداً بالنسبة إلى طلابي المسيحيين. في الحقيقة، إن العهد القديم نادراً ما يُناقش في معظم الكنائس الأردنية وفي المدارس العامة حيث التعليم الديني إلزامي لأجل الأطفال المسلمين والمسيحيين على حد سواء. في ذاك الوقت، كنت أيضا أعمل على مشاريع ترجمة في الأدب الغرب أفريقي، بعد أن عشت في بوركينا فاسو، حيث كنت أعلم في جامعة أواغادوغو. في الأدب الغرب أفريقي، كنت قد صادفت حكايات كثيرة عن أنسابيات غير مألوفة وحقيرة، رغم أنها في هذا السياق كانت تمجد بشكل معتاد لكي توحي بأنساب الدم النقي للعرب المتحدرين من النبي محمد، في مقابل سكان الساحل السود « الخالصين» والجاهليين. هذه هي بالضبط ثيمة رواية يامبو أولوغويم (Yambo Ouologuem) الكلاسيكية، واجب العنف (1968) (*The Duty of Violence*). ويتردد صداها أيضاً في الملاحم الشفهية لرواة أشعار المديح] [لدى قبيلة] المندي (Mende) و[قبيلة] السونغاي (Songhay)، إضافة إلى المخطوطات القروسطية لتيمبوكتو، مثل تاريخ الفتاش للحاج محمود كاتي. في هذا الأخير، على سبيل المثال، يحكي كاتي قصة عملاق اسمه «واج» (Waj) (أو اوج Og)، الذي هو صديق للنبي نوح، وينجو من الطوفان بالوقوف على قمة أعلى جبل، حيث يرتفع الماء إلى مستوى ذقنه. يبقى واج حياً بأكل السمك، وعندما ينحسر الماء أخيراً يغط في نوم عميق، فيطلق إفرازاً ليلياً هائلاً يشكل

بركة صغيرة. في هذه الأثناء، كانت سفينة نوح قد رست على البر فترسل الفتيات الخادمات على السفينة لجمع الحطب. إن الفتيات اللواتي يظنن السائل المنويّ لواج بقعة جميلة لأجل سباحة بعد الظهر، يغصن في البركة فينتهي بهن الأمر إلى أن يصبحن جميعاً حوامل. إن ذريتهن، كما تقول الرواية، هي قبيلة محلية معروفة بالسورخو. أما سياق القصة فهو أن الأسكيا محمد، الذي هو «ملك» السونغاي، يسعى إلى تحديد أي القبائل المحلية يمكن استعبادها بشكل مباح، وتصادر أراضيها، خصوصاً لصالح الأشراف؛ أي، ورثة الدم النبيل للنبي محمد، المتحدرين من مكة والمدينة[1]. ما يراهن عليه دوماً في قصص الأصل القبلي هذه هو مسألة الدم، انتقاله النقي أو الملوث.

في عمل سينمائي للشيخ عمر سيسوكو (Oumar Sissoko) إجلالاً لسفر التكوين، يحمل عنوان [1999 (*La Genese*)]، أُسند إلى المغني الشعبي [من قبيلة] مندي ساليف كيتا دور العيص، شقيق يعقوب الذي يبيع حق مولده مقابل قصعة من الحساء. كان إسناد سيسوكو الدور إلى كيتا اختياراً موفقاً، بالنظر إلى السيرة المشهورة لمطرب مالي الأكثر شهرة، الذي أدى قراره بأن يصبح موسيقياً في الستينيات إلى أن تتبرأ منه عائلته. إن ساليف كيتا، بوصفه فرداً من طبقة نبلاء مندي ومتحدراً من سونادياتا كيتا، مؤسس سلالة مندي من القرنين الثالث عشر والرابع عشر، قد أحرج عائلته إحراجا شديداً وقلل من شأنه بانتهاك التابو الثقافي بتحويل نفسه إلى «غريوت» (griot)، مغني مديح مندي، ينتمي إلى شريحة دنيا تعرف بالنياماكالا (nyamakala). من بين قبيلة مندي، لم تكن عائلة كيتا تغني بل كان المتعارف عليه أنها الموضوع المبجل لمدائح الغريوت. في فيلم سيسوكو، كما في السردية التوراتية، يفقد العيص حق مولده لأنه يأكل من قصعة حساء يصفه مؤلف سفر التكوين بأنه «أحمر أحمر» اللون (سفر التكوين. 25. 30). هذا الفعل البغيض يدنس العيص، فيمنحه من الآن فصاعداً منزلة أدنى من أخيه الأصغر يعقوب. إن حكاية يعقوب والعيص التوراتية، رغم كونها مغرقة في القدم، تسبقها تاريخياً

(1) كريستوفر وايز، تواريخ تمبكتو، 1493 - 1559، تاريخ الفتيش (ترنتون، نيو جيرسي: أفريكا وورلد برس، 2011)، 52 - 6.

حكاية مصرية أقدم منها بكثير عن التنافس بين الإلهين سيث وحورس، وهو صراع أشار إليه علماء المصريات المعاصرون بتعبير «كوكبة هاملت» أو «مونوميث» (monomyth) المصرية[1]. في التنويع المصري على هذه الحكاية، يتغلب حورس الأصغر بشكل مماثل على خصمه سيث بإطعامه وجبة ملوثة. فبمساعدة أمه إيزيس، يقذف حورس في ورقة خس، يتم إطعامها بعدئذ لعمه بوصفها تابل سَلَطة. عندما يدرك عمه سيث أنه قد أكل بدون مشيئته السوائل الجسدية لحورس، يكون مجبرا على الإقرار بالمنزلة الفوقية لابن أخيه حورس ـ الوريث الشرعي لأوزيريس، وإن كان أصغر سناً، متخلياً عن حقه المزعوم في أن يكون حاكماً لمصر.

على مدى أكثر من 4000 عام كانت قصة صراع سيث وحورس من أجل الهيبة يعاد تمثيلها في المعابد المختلفة على طول نهر النيل بوصفها الطقس الوحيد الأكثر ديمومة للمصريين القدماء. في كل مكان من غرب أفريقية، تردد أقدم سرديات أصول الغريوت صدى الطبعتين المصرية والتوراتية من «كوكبة هاملت» بطرق لافتة كثيرة. فالطبعة المحكية على النحو الأكثر شيوعاً لأصول الغريوت تستتبع قصة أخوين يسافران عبر منطقة الساحل عندما يقع أصغر الأخوين مريضاً من الجوع الشديد[2]. يشعر الأخ الأكبر بالشفقة على أخيه المحتضر، مخبراً إياه أنه سيذهب ويبحث عن شيء لإطعامه. بعد بضع ساعات، يعود الأخ الأكبر أخيراً بجزء من وجبة ليطعمها لأخيه الأصغر، وبذلك يعيد له عافيته. عندما يتابع الأخوان رحلتهما، يفاجأ الأخ الأصغر برؤية أخيه الأكبر يعرج الآن، والدم يتقطر من ساق أخيه. عندما يدرك أن أخاه الأكبر قد أطعمه لحمه ودمه هو لينقذ حياته، يرتعب مما فعله هو نفسه (في الحقيقة، يشعر أنه قد دنس نفسه بأكل لحم أخيه) ومع ذلك يشعر أيضا بالامتنان العميق للأخ الذي أنقذ حياته. كنتيجة لذلك، يكون الأخ الأصغر مجبراً الآن على أن يغني مدائح أخيه الأكبر، الذي يحتفظ بالمقابل بمنزلته النبيلة.

(1) جان أسمان، البحث عن الله في مصر القديمة (ايثاكا، نيويورك ولندن: مطبعة جامعة كورنل، 2001)، 97.

(2) توماس هيل، المنشدون والمنشدات: سادة الموسيقى والكلمات، (بلومينغتون، إنديانا، مطبعة جامعة إنديانا، 1998)، 64.

إن النبيل المندي هو حرفياً الرجل ذو الدم النقي، في مقابل الغريوت الذي تلوث دمه بالسوائل السامة للآخر. يكون جسد الغريوت ساماً للغاية بحيث إنه نادرا ما يدفن في الأرض، حيث يمكن لجثمانه أن يسمم المحاصيل ويتلفها، بل يدفن داخل جذع مجوف لشجرة باؤباب[1]. إن مشاعر القلق حول الحفاظ على المنزلة النبيلة للشخص عن طريق الإحجام عن تناول السوائل الجسدية للآخر، تتردد على نطاق واسع في بعض التراثات الشفهية الغرب أفريقية المتأثرة بشكل مباشر بالحضارة المصرية القديمة. هذا الديناميك ظاهر أيضا في القربان المقدس للعشاء الرباني المسيحي، الذي يتناول فيه المرء طقسياً لحم يسوع المسيح وسوائله الجسدية، مثبتاً بذلك خنوعه ووفاءه للمسيح بوصفه الرب. لهذا السبب فإن شخصيات كثيرة في العالم الأفريقي القديم، كالمؤلف الأفلاطوني الجديد أبوليوس، الذي كتب الحمار الذهبي (*The Golden Ass*)، ربطت المسيحية بممارسة الشعوذة ونبذتها[2].

إن السونغاي، الذين يتكلمون لغة «نيلية ـ سواحلية»، مدركون كثيراً جداً لعلاقتهم التاريخية بمصر القديمة، التي يُعترف بها بشكل متكرر في تراثاتهم الشفهية والمكتوبة. ففي ملحمة أسكيا محمد، وهي طبعة من ملحمة غريوت سونغاي حوَّلها توماس هيل إلى نص مكتوب عن أداء غنائي قام به نوهو ماليو، تقع لحظة الذروة عندما يكشف ابن الأسكيا (أو «الملك») أنه ليس رجلاً نقي الدم ـ لأن أمه كانت تنحدر من طبقة اجتماعية دنيا أو «ملوثة» عندما يشرب من قصعة ماء نتن. إن والده، الأسكيا، الذي تغاضى سابقاً عن خط دم ابنه المشوب، يهينه الآن بالتلميح إلى حليب أمه الملوث[3]. رغم أن توازيات هذه القصة والمونوميث المصرية القديمة

(1) المصدر السابق، ص: 92.

(2) أبوليوس، الحمار الذهبي

P. G. Walsh, «Introduction» in Apuleius, The Golden Ass (Oxford: Oxford University Press, 2008), xxxiii- xxxix.

(3) توماس هيل ونوهو ماليو، ملحمة أسكيا محمد (بلومينغتون وإنديانابوليس: مطبعة جامعة إنديانا، 1996)، 60.

هي أوسع من أن نسبرها هنا، يجدر بنا أن نلاحظ التشابهات الواضحة بين هذه السردية السونغايية والحكاية المشابهة لها التي تُروى في سفر التكوين. 25:30.

إن قصدي في هذا السياق هو أنه ليس الناس من أصل يهودي فقط هم الذين عبروا عن مشاعر القلق حول الحفاظ على سلامة إرث دمهم الأمومي، بل كثير من الشعوب الأفريقية والشرق أوسطية الأخرى عبر العصور أيضاً. في الحقيقة، هذه الثيمة القديمة هي إحدى المظاهر الأكثر ديمومة من الثقافات التاريخية لكل المناطق التي احتكت مع المصريين القدماء، وفيهم مؤسسو الديانة اليهودية وشعب السونغاي. وليس خلافاً لطقس الختان، الذي دفع فرويد إلى التفكر في مديونية التحليل النفسي التاريخية لليهودية، القلق على صون نبالة الدم «النقي» للمرء، المرتبط بالمفهوم العاطفي، أن بعض الجماعات التاريخية هي شعوب مختارة بشكل فريد في حين أن جماعات أخرى ليست كذلك، وذلك بسبب خطوط دمها «الملوثة»، هي بالكاد خاصة باليهودية كديانة بل تنبع من رحم ثقافي أقدم كثيرا من اليهودية، التي هي ديانة حديثة نسبياً بالمقارنة مع ديانة المصريين القدماء. إن الغريوت الغرب أفريقي الذي يغني المدائح لنبلاء الطبقة العليا هو أيضا خاتن طقسي يغني في طقوس منح الألقاب، بشكل يشبه الموهل (*mohel*) [الخاتن] اليهودي. تكشف حفريات رودريك وماك إينتوش في جينو-جيني، وهي أقدم مدينة معروفة في غرب أفريقية، أن تراث الغريوت يمتد آلاف السنوات إلى الماضي، وأن جينو-جيني كانت على احتكاك مع الحضارة المصرية القديمة.

في حين أن المعتقدات الساحلية حول اللغة شبيهة بالمعتقدات اليهودية، فإنها أقرب كثيراً إلى تعبيرات اليهودية التي سادت قبل الإصلاح الذي دشنه ابن ميمون، إضافة إلى محاولات فيلون لمزاوجة المسيحية-اليهودية مع الأفلاطونية، وكلاهما ينتقدهما دريدا[1]. كما ذكرت أعلاه، فإن «رواح» هي الكلمة العبرية المقابلة لـ«الروح»، التي صورتها سابقاً الهيكا (*heka*) المصرية، والمترادفة مع نياكساما لا السونينكي ونياما

---

(1) دريدا، فصول في الدين

Derrida, Acts of Religion, 148-63.

المنـدي ونيآمـا الفولفولـدي، إلخ. لا يوحـي أي من هذه المصطلحـات القديمة من أجل «الروح» (spirit))[من «spiritus» اللاتيني]) بأي مفهوم يقوم على أسـاس يتجـاوز نطاق الإدراك، يتم تصوره على أنه جوهـر غير ملموس بعدُ، موجود حقاً، كـما وُصـف، عـلى سـبيل المثـال، في حواريـة أفلاطـون (Phaedrus). إن المفهـوم الأفريقي والشرق أوسطي «للروح» تعبير شفهي، أو حرفياً بخار أو ريح رطب ـ في كل واحدة من هذه الحالات ليس خارجاً عما فسره أفلاطون بأنه عالم الصيرورة، بل يشير إلى السائل الفعلي للجسد الذي يعتقد بأنه مادة مميتة وسحرية. هذا هو السبب في أن كل الذين يسـتهلكون هذا السـائل الشـديد الخطورة يتخيلـون أنهم مهددون بالفقدان الممكن لمنزلتهم النبيلة. عندما تمتزج السـوائل الجسدية للآخر مع السوائل الجسدية للمرء، فإن التركيب الفعلي للجسد يُعتقد أنه يخضع للتحول. إن المادة التي تدخل إلى جسد المرء، وهو وعاء راشح للمواد السائلة، يمكن أن تحدث أذى كبيراً، لكنهـا أيضـا يمكن أن تكون نعمة كبيرة في بعض الظروف. فالفارماكون السـائل في كل منظومـات الفكـر هـذه ليس خـيراً ولا شراً في حـد ذاته، بل هو الاثنان بشـكل كامـن في الوقـت نفسـه، تبعا لما يُفعـل به. إن ما ينبغـي أن يكون واضحـاً هو أن الـ رواح، الكلمـة العبرية المرادفة لـ («spirit»)، ليسـت علامة مميزة (shibboleth) غـير قابلـة للترجمة، بل شـبيهة، إن لم يكن من الممكن اسـتبدالها، بطائفة واسـعة من المفاهيم المصرية والأفريقية للروح، القديمة والمعاصرة.

ليس من قبيل الصدفة أن مناقشة دريدا الأكثر تعقيدا واتساعاً لاستقلال الطيف إنما يفصح عنها في قراءة ختامية متأنية لمسرحية هاملت من تأليف شكسبير، وهي في جوهرها إعادة سرد لمونوميث أوزيريس أو «كوكبة هاملت». لقد أعيد تمثيل دوري الثنائي الكوني حورس وسيث على امتداد ضفتي النيل على مدى آلاف السنين السابقة للشريعـة الإبراهيميـة، لا بـل أيضا قبل ظهـور مركزية الكلمـة (logocentrism) الأفلاطونية في اليونان (بالإضافة إلى شمال أفريقية). في الحقيقة، كانت هذه الشعيرة تقدم للجمهور مسرحيا أطول كثيراً من نظيرتها المسيحية، طقس العشاء الرباني. فيما بين المصريين القدماء، كانت الكلمة المحكية أيضاً مادة سـحرية، مشـبعة بالخواص

السحرية وخالية من الواقع الميتافيزيقي. فكانت الهيكا (*heka*) المصرية، وهي كلمة تعني «كلمة» و«سحر»، قوة خطيرة، وحتى مميتة، مكونة بالدرجة الأولى من السوائل الجسدية، وخصوصاً الدم الأمومي. ومثل المصطلح العبري ثنائي المعنى رواح (أو «روح»)، الذي يمكن أن يصبح أيضاً ‹رواح رع› (ruah ra'a) العنيفة (أو «الروح الشريرة»)، تحمل الهيكا المصرية بداخلها القدرة الكامنة على إحداث الخير العظيم والشر العظيم. ينوه هرمان تي فلده إلى أن المفهوم المصري هيكا يمكن استخدامه بشكل مماثل لأغراض شريرة: «كان المصريون يدركون أن الطاقة الخلاقة غير المنظمة تعمل عملها أيضاً [في الكون]»، كما يلاحظ تي فلده. «في بعض الأحيان نقرأ عن هيكا شريرة أو الحاجة إلى حماية الذات ضد هيكا الآخرين»[1].

يتكلم دريدا بشكل مماثل عن رواح وتحولها الممكن دوماً إلى رواح رع أو «روح شريرة». ثمة، بحسب دريدا، حرب تستعر دوماً داخل الروح أو رواح ـ الحرب التي تقع باسم الإله بالذات. فالروح تكون بشكل مسبق «مقسومة، مشرومة، مزدوجة، متعددة المعاني (polysemic): تفكيك الإله»[2]. في كتاب الأموات المصري، يقسم الكاتب التقي آني بأنه لم يحفظ عهوده فقط بل أنه لم يأكل غائطاً بشرياً قطّ[3]. بين المصريين القدماء، كان الذين استهلكوا بشكل متعمد سوائل الجسد أو فضلاته قد فعلوا ذلك لكي يزيدوا من قدرتهم السحرية؛ أي، قدرتهم على إنزال الأذى عن طريق تلويث جسد الآخر، عن طريق الأذنين، بالهيكا الشريرة. في حين أن بولونيوس في هاملت يقتل أخاه الملك عبر صب السم في أذنيه، فإن المشعوذ المصري الشرير هاجم أعداءه من خلال التفوه باللعنات المميتة التي امتزجت مع السوائل الملوثة لجسده؛ كلمات كانت مصوبة إلى أذني ضحيته. في السياق الغرب

---

(1) هرمان ت. فلده، «الإله هيكا في اللاهوت المصري»، Jaarbericht van het Voorasiatisch –Egyptisch Genootshap. Ex Oriente Luxe، vol.51(1970) 175 -86.

(2) Derrida, Acts of Religion, 108.

(3) ايفا فان داسو، كتاب الأموات المصري: كتاب المسير نهارا، ترجمة رايموند فوكنر (سان فرانسيسكو، كاليفورنيا: كتب كرونيكل، 2008)، 134.

أفريقـي، إذا كان الغريـوت قد حول نفسـه إلى «تابو» بأكل لحـم أخيه، فإنه قد حول نفسـه أيضاً إلى رجل سـلطة، يخشاه بشـكل خاص [أفراد] طبقة النبلاء الذين كانوا يرغبـون في الحفاظ على نقاء دمهم وقلبهم. لقد أدرج الباحثون السـواحليون معاني مختلفـة للمصطلـح المندي نياما، بما فيها « شرير أو شـيطاني؛ محايـد أخلاقياً؛ خطير؛ مدنس: مانح للطاقة أو محرك؛ ضروري لأجل العمل؛ أو دال على نقص في التحكم بالنفس»[1]. إنها «قوة»، «قدرة» أو، إذا كنت تفضل ذلك، طاقة، سـائل يمتلكه كل إنسـان»[2]. بشـكل حرفي تمامـاً، النياما هي اللعـاب، الدم، البـول، الغائط، والمني، وهي مصطلحـات بهذا الخصوص قابلة للتبادل فيما بينها. إن «الفارماكون ينفذ دائماً مثل السـائل»، يعلن دريدا، إنـه «يُمتص، يُشرب، يُدخل إلى الجوف... السـائل هو عنصر الفارماكون»[3].

الـ «رواح» والأثر الأفريقي

إن الأمثلـة التـي يمكـن الاستشـهاد بها أيضـاً دعماً لهـذه المقارنـات، في كل من النصـوص الباقية للمصريين القدمـاء والنصوص الأحدث عهداً لأفريقية المعاصرة (خصوصـا غرب أفريقية)، هي أوسـع من أن تسـمح بأكثر مـن إيضاحات رمزية. بالإضافة إلى مفهوم الروح بوصفها نوعاً من ريح رطبة وسـائل جسدي، أكد دريدا أيضـاً مفهوم الطيف بوصفه النظير البـصري للروح، معلناً أن الطيف هو «أي شيء لكنـه لا شيء، أي شيء لكنـه لاجسـدي وأي شيء لكنـه مجرد مظهـر»[4]. «لو كنت

(1) تشـارلز بـيرد وبيرثا ب. كندال وكاليلو تـيرا، «ايتميولوجيات نياماكالا» في المنزلة والهوية في غرب أفريقيـة، تحريـر ديفيـد س. كونراد وبربـارا إ. فرانك (بلومينغتـون وإنديانابوليـس، إنديانا: مطبعة جامعة انديانا، 1995)، 28.

(2) Joseph Henry, L'am d'un peuple africaine: Les Bambara, leur vie psychique, ethique, sociale, religieuse (Munster: Aschenhoff, 1910), 27.

(3) Derrida, Desseminatio, 152.

(4) Jacque Derrida, "Marx & Sons," in Ghastly Demarcations: A Symposium on Jacque Derrida's Spectres of Marx, ed. Michael Sprinker (London and New York: Verso, 1999), 267.

أعني بالـ «طيف» ببساطة المظهر بدون الواقع والمادية»، يعلن دريدا، «لكنت قد هدرت قدراً كبيراً من وقتي ووقت الناس الآخرين دون مقابل»[1]. لكن «الواقع» هنا لا يعني بالضرورة الواقع الجوهري بأي معنى ميتافيزيقي. على النقيض من هايدغر، يلح دريدا على أنه لا يوجد «لب سليم»، أو جوهر مخفي خلف ما يظهر، سوى التوق الذي لا يمكن اختزاله إلى «اللب السليم»[2]. لقد استحضر دريدا في كثير من الأحيان طيف الـ رواح كمفهوم مكبوت للروح يسكن الفلسفة الغربية، خصوصاً لدى هايدغر، لكنه لم يكن لديه شيء ليقوله حول مفهوم الهيكا المصري الأقدم بكثير، بالإضافة إلى الأشكال المختلفة، مثل نياكسالا [قبيلة] السونينكي، ونياماالمندي، ونياآما الفولفولدي، وكلمات ذات صلة بها لا تعد ولا تحصى معروفة جيداً في شمال غرب أفريقية. إن إشارات دريدا المتفرقة إلى مصر يجري تقديمها بشكل نموذجي كإضاءات على الحوارات التي أجراها أفلاطون، أكثر من كونها

(1) Derrida, «Marx & Sons", 267.

المفهوم الدريدي للطيف تم التنبؤ به مسبقا في الأدب المصري القديم بصفته «كا» الذي تمثله صورة هيروغليفية ليدين تصفقان. يشير الـ"كا» إلى بديل المرء البصري مثل الصورة الفوتوتوغرافية أو الخيال في المرآة. في الأدب الباقي، يعمل الكا بشكل مستقل عن جسد المرء، خصوصا بعد موته أو أثناء النوم. على سبيل المثال، يفارق «كا» جسد المرء في الأحلام لكي يسكن أحلام أفراد عائلته وأصدقائه ومحبيه وأعدائه، إلخ. هذا المفهوم معروف جيدا أيضا في غرب أفريقية، خصوصا في الأخويات الصوفية كالتيجانية العمرية. تشمل المفاهيم الغرب أفريقية المرادفة مفهوم امبيلو (mbeelu) الفولوفولدي، ورهوان التيجانية وجا المندية. انظر:

Amadou Hampate Ba's Kaidara: A Fulani Cosmological Epic from Mali (Boulder, CO: Lynne Rienner, A Three Continents Book, 1988), 140- 1, and John Williams Johnson's The Epic of Son Jara: A West African Tradition (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992), 132.

انظر أيضاً مقابلتي مع التيجانية العمرية لبودور، السنغال،» تيجانية الأوار، بودور: وايز انترفيو 2880» . توجد هذه المقابلة في فيلم يمكن الاطلاع عليه على الشبكة. «تيجانية الأوار، بودور: وايز انترفيو 2008» من تأليف كريستوفر وايز وفالو نغوم (www.youtube.come/ channel/ UCa5zevWfzE4Ke6epiczN4Tg). Available November 1, 2013.

(2) جاك دريدا، أذن الآخر،

Jacques Derrida, Ear of the Other: Otobiography, Transference and Translation (Lincolin, NE: University of Nebraska Press, 1988), 114- 115.

اشتباكاً مباشراً مع أي نص مصري فعلي[1]. على سبيل المثال، في مقالته «خورا»، وهي قراءة عميقة لكتاب أفلاطون (*Timaeus*)، لايقدم دريدا أية إشارة إلى المفهوم المصري القديم للعدم، الذي يوثق بشكل وفير في المخطوطات المصرية ويسبق في التاريخ نظيره الأفلاطوني، الخورا، بآلاف السنوات[2]. يرفض دريدا بشكل مشابه أن يستقصي الأصول اللغوية لمفاهيم مثل رواح، الإبراهيمي، أو المسيحانية، في تناقض صارخ مع العنفوان الذي لا يمكن إضعافه الذي بات قراؤه يتوقعونه منه عندما يحلل المفاهيم الإغريقية الشهيرة مثل لوغوس (logos)، وبيوس (bios)، وزوي (zoe)، إلخ. إن القراء مطالبون ببساطة بأن يغفروا اعتماده على الدالات الدينية كالمصطلح الدوغماتي مسيحانية على أسس «تربوية» أو«بلاغية»[3].

بالنسبة إلى دريدا، يشير مصطلح «مسيحانية» إلى بنية كونية غير قابلة للاختصار لكل التواصل البشري، طريقة استفزازية للتفكير حول الحقيقة بوصفها الوعد بما هو قادم. لكنه يرفض أن يستقصي أساس هذا المصطلح المثير للجدل في المذاهب التاريخية لاصطفاء الدم، ليس في اليهودية فقط بل في كل التراثات الإبراهيمية الكبرى أيضاً. لقد برز مذهب المسيح أو «الممسوح» [بالزيت] في أعقاب السبي البابلي ولا يمكن فصله عن صعود مذاهب اصطفاء الدم في إسرائيل القديمة، كما هو جلي في تأكيد النبي عزرا أن الإسرائيليين ذوي الزوجات «الأجنبيات» والأطفال [الأجانب] يجب أن يتبرأوا من عائلاتهم ذوات الدم المشكوك في أصله. (سفر عزرا، 9: 1 – 12). إن المذاهب المسيحانية هي مع الإيمان بأنه يجب الحفاظ

(1) يناقش دريدا بإيجاز المصادر المصرية الفعلية في الهوامش السفلية لكتابه الانتشار (Dissemination)، لكي يطور قراءته الاستفزازية لحوارية أفلاطون فيدرس (Phadreus). وليدافع عن موقفه، يستشهد دريدا أيضا بقلة من علماء المصريات الفرنسيين في قراءته لحكاية أفلاطون عن ثوث وثاموس. هذه الإحالات تمثل استثناءات نادرة بخصوص المصادر الأفريقية والشرق أوسطية غير «الإبراهيمية».

(2) إريك هورنونغ، تصورات الله في مصر القديمة: الواحد والعديد، انظر:
Erik Hornung, Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many (Ithaca,NY: Cornell University Press, 1971), 173.

(3) دريدا، «ماركس وأبناؤه»، 229

على بقية «صالحة» و«طاهرة»، إذا كان المسيح سيأتي في مطلق الأحوال. في الديانة المسيحية أيضاً، لا يأتي يسوع المسيح إلا من خلال خط دم داوُودي أو «سلالة يسَّى» [أبو داوود]. في تراث الشيعة، بطريقة المقارنة، يعاد نقش مذاهب اصطفاء الدم بالإشارة إلى شخصية المهدي، الذي يُعتقد بأنه سليل مباشر للنبي محمد عبر ابنته فاطمة وابن عمه علي. فليس من قبيل المصادفة أن المسلمين الشيعة يعتنقون أيضاً النظريات الأخروية [القيامية] التي تبشر بالعودة النهائية للمهدي ويسوع المسيح المحتجبين الآن.

بالإضافة إلى الطوائف المسيحانية في الولايات المتحدة، مثل فرع داوودي واكو (Branch Davidians of Waco) في تكساس، التي ربطت بالقاتل الجماعي تيموثي ماكفي (Timothy McVeigh) ربما تكون أخطر أشكال الديانة الإبراهيمية هي [جماعة] غوش إمينم (Gush Eminem) والكوكيون (Kookists)، أو الصهاينة المسيحيون الذي يستوطنون حالياً الضفة الغربية الفلسطينية. في حالة الصهاينة المسيحيين، فإن الحاجة إلى صون نقاء الدم اليهودي يتم التأكيد عليها لكي تسهل مجيء المسيح، الذي لن يحدث إلا عندما تستعاد كل الأرض المقدسة. (بالنسبة للكثيرين، تشمل «الأرض الموعودة» أجزاء من الأردن بالإضافة إلى الضفة الغربية). حتى الحريديم الأكثر تمسكاً بالعقيدة يتبنون التفسيرات الضيقة لقوانين الدم، فيحرمون على غير اليهود التبرع لليهود بالأعضاء أو بالدم، ويسنون تحريمات أخرى. كما يعبر الحاخام الإسرائيلي ييتسحاك غينسبرغ في مقالة ظهرت في صحيفة هاآرتس، «إذا استتبعت كل خلية في جسد يهودي ألوهية، وكانت جزءا من الإله، عندئذ تكون كل جديلة من الـ(DNA) هي جزءاً من الإله. لذلك، ثمة شيء خاص في الـ(DNA) اليهودي»[1].

رغم أن دريدا نفسه سيجد بلا شك بيان غينسبرغ إشكالياً، فإن قصدي هنا هو أن المفهوم القديم للمسيح/ المخلص يمتلك تاريخاً مشوشاً بشكل خاص،

(1) إسرائيل شاحاك ونورتون مزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل
Jewish Fundamentalism in Israel (London and Sterling, VA: Pluto Press, 1999), 43.

يجعله غير ملائم للاستعمال في السجال السياسي الدولي. إن «التمييز المهم سياسياً بين الدم اليهودي والدم غير اليهودي معروف جيداً لمعظم الإسرائيليين»، على حد تعبير شاحاك ومزفينسكي، «لكن يتجاهله تقريباً كل الذين يكتبون عن إسرائيل وسياساتها»[1]. يلاحظ شاحاك ومزفينسكي أيضاً أن «اليهود المتدينين فقط الذين يؤمنون بالأيديولوجيا المسيحانية/ الخلاصية هم الذين كانوا راغبين في إقامة المستوطنات [الفلسطينية] والعيش فيها»[2]. إن مسألة التبعية المتبادلة بين مذهبي المسيح المخلص واصطفاء الدم تعقدها حقيقة أن الرواح العبري، مثل الهيكا المصرية والنياما المندية، لا يعني ببساطة «الروح» بأي مفهوم متعال، بل المادة الفعلية للأم أو دمها. عندما يتكلم دريدا عن «الشك الأمومي»[3] أو «الشخصية الأنثوية ليهوه»[4]، التي هي تعبير لاهوتي أوضح عن الأولى، يلمح أيضاً إلى إشكالية الروح المحجوبة أو الرواح، التي يؤكد على أنها «في صميم» كل كتابته[5]. إن قلب الأم، الذي هو مصدر الدم البدئي، هو «حيثما تدخر الكنز الحقيقي، الذي يكون مرئياً على الأرض، والذي يتراكم رأس ماله خارج اقتصاد المرئي الأرضي»[6].

سواء كان المرء يمجد أم ينبذ استعمال دريدا الاستردادي للمفاهيم اللاهوتية اليهودية مثل المسيح المخلص وميلاح (*milah*) ورواح، فإن لهذه الكلمات مع ذلك جذوراً لغوية (etymologies) خاصة وتنشأ ضمن أطر تاريخية محددة ليست غامضة. إذ توازيها وتسبقها مصطلحات مماثلة من مصر القديمة وأفريقية وبلاد ما بين النهرين. مع ذلك، يعتقد دريدا أننا قد لا نمتلك أية معرفة على الإطلاق بالمخلص والمفاهيم اللاهوتية المشابهة لأفريقية والشرق الأوسط بدون رسائل

(1) شاحاك ومزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل، 154.

(2) المرجع السابق، 82.

(3) جاك دريدا، أطياف ماركس (نيويورك: روتلدج، 1994)، 109 - 110.

(4) Jacques Derrida, ،Circumfession", in Jacques Derrida,Jacques Derrida and Jeoffrey Bennington (Chicago, IL and London: University of Chicago Press,، 1993), 155.

(5) دريدا، «ماركس وأبناؤه»، ص: 231.

(6) جاك دريدا، هبة الموت

Jacques Derrida, The Gift of Death (Chicago, IL: The University of Chicago Press,1995), 98.

وحي أنبياء مثل إبراهيم وموسى وعزرا[1]. في حين يعلن دريدا أنه ليس حازماً تماماً في هذه المسألة، وأنه «يتأرجح» بين الإيمان بالوحي النبوي ومفهوم أقل دوغمائية للإيمان كالقبول (Zusage) الهايدغري[2]، فإنه يختار أن يؤجل المسألة، محتفظاً بذلك بالمخلص كدال عام أكثر مما هو خاص على التاريخية. هذه الاستراتيجية تضمن أن ما يدعوه دريدا الإبراهيمي، أو ما يمكن أن يدعى بشكل أدق اليهودي (Judaic)[3]، يحتفظ بمكانة استثنائية لا يمكن تخفيضها، ولا مثيل لها في تاريخ الفلسفة الأوروبية.

إن اهتمام دريدا هو بشكل شبه دائم بما يدعوه «الفلسفي الإبراهيمي»[4]. بالمقابل، يكون الفلاسفة والشعراء والكتاب الأفارقة غالباً غير مبالين بالثيمات

(1) جون كابرتو وجاك دريدا، التفكيك باختصار: مناقشة مع جاك دريدا
John Caputo and Jacque Derrida, Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida, (New York: Fordham University Press, 1997), 22 -3.

(2) في قراءته لهايدغر حول مسألة الـ(Zusage)، يقول دريدا إن «اسم الـ Zusage (القبول، الإذعان، الثقة، العهدة) يدل على الشيء الأكثر امتناعا على الاختصار، بل في الواقع الأكثر أصالة في الفكر، حتى قبل ذلك التساؤل الذي قال إنه يشكل ورع (Frommigkeit) التفكير» (فصول في الدين، 95). ينتقد دريدا هايدغر بسبب جزمه في أن «الإيمان عموما لا مكان له في تجربة فعل التفكير عموما». هنا يقول دريدا، «نواجه صعوبة في متابعته». إن نقد دريدا لهايدغر مقنع وصحيح، إذ يصعب التشكيك في أن الإيمان «عموما» كان له على الدوام مكان قبلي في فعل التفكير «عموما». مع ذلك، يمنح دريدا Zusage الاسم المحدد المسيحاني، وهو دال ديني متضخم.

(3) كما جادلت في مكان آخر، تميل تصورات دريدا للإبراهيمي والمسيحاني إلى أن تكون منحازة تاريخيا لصالح التصورات اليهودية لهذه المفاهيم العامة. في التراث المسيحي، على سبيل المثال، تحتل شخصية إبراهيم منزلة أدنى من الكاهن ملكيصادق (Melchizedek). وفي التراث المسيحي، يمنح ملكيصادق، الذي يُعتقد أنه غير مختون، بركته لإبراهيم بعد أن يتشاركا طقس القربان المقدس، وهو طقس أكثر أهمية بكثير في التراث المسيحي من طقس الختان «الإبراهيمي». انظر سفر التكوين 14: 17 - 20 وسفر العبرانيين 7: 1 - 7؛ انظر أيضاً وايز، دريدا وأفريقية والشرق الأوسط (نيويورك: بالغريف، ماكميلان، 2009)، 34 - 5. بشكل مماثل، فإن المفهوم الدريدي للـ« المسيحاني/ المخلص» يشير قبلا على الدوام دوما إلى بنية توقع. المسيحاني/ المخلص هو ما ننتظره، وليس ما قد وصل للتو. لكن، في كل من المسيحية والإسلام، يسوع المسيح قام بالفعل، رغم أنه ليس إلها مجسدا في التراث الإسلامي. دريدا ينزع إلى تجاهل المميزات الأنطولوجية المتأصلة في التراثات الإبراهيمية غير اليهودية.

(4) دريدا، السيد والوحش، المجلد 1، ص: 314.

والمفاهيم والاصطلاحات والهواجس، رغم أن فكرهم يعود في أصله إلى نفس الرحم التاريخي والثقافي الذي ولد اليهودية. كما يعبر الشاعر الطوارقي هواد/حواد في قصيدته «الرحلة الهذيانية للفوضى»:

> إننا لا ننشر/ قرآن محمد/ ولا إنجيل ابن مريم/ ولا توراة موسى./
> فلا تبحث عنا في هذه الأمكنة.... / أحلامنا تكمن أبعد جنوبا/
> حيث الذيل الحليبي للنجوم / يغتسل في جذور الهاوية[1].

إن لا مبالاة هواد وحتى عدائيته تجاه الإبراهيمي يعبر عنهما ضمن سياق ثقافي لمجتمع «سواحلي عميق» يحمل بصمات الحضارة المصرية القديمة. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الشريعة الموسوية، التي تجعل دخولها التاريخي كرد فعل ضد الديانة المصرية، ضامنة بشكل ساخر الذاكرة المكبوتة للمعتقدات ذاتها التي تأمل الإطاحة بها.

لا حاجة للمرء بالذهاب بعيداً كما فعل فرويد، الذي يجادل في أن موسى كان مصرياً ومريداً ساخطاً للموحد [التوحيدي] الأول، أخناتون. كما يشير عالم المصريات جان أسمان، تحتفظ الشريعة الموسوية بذاكرة ديانة المصريين القدماء، كالوثنية المكبوتة التي ينبذها موسى وأتباعه. إن اليهودية، مثل المسيحية، قد جاءت إلى العالم كـ «ديانة مضادة» لأنها تنبذ وتتبرأ من كل ما مضى من قبل وما هو خارج عنها بوصفه «وثنية»[2]. في الشريعة اليهودية، كما يشير أسمان، «تمثل مصُر القديمَ، في حين تمثل إسرائيلُ الجديدَ .... المجاز نفسه يعيد إنتاج نفسه على مستوى آخر مع التضاد بين العهد «القديم» والعهد «الجديد»[3]. لاحظ دريدا بشكل مماثل أن

(1) Haward, «Anarchy's Delirious Trek,» in The Desert Shore: Literatures of the Sahel, ed. Christopher Wise (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2001), 117.

(2) جان أسمان، موسى المصري: ذاكرة مصر في التوحيد الغربي
Jan Assman, Moses The Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997),3.

(3) أسمان، موسى المصري، 7.

المسيحية كانت دوماً تفترض مسبقاً الحفاظ على اليهودية وتتطلبه حتى كشرط لتماسكها بالذات. في قراءته التقديرية لليفيناس في هذه المسألة، رأى دريدا أن اليهودية يمكن تفسيرها بوصفها» إمكانية لمنح الكتاب المقدس سياقاً، إمكانية لجعل هذا الكتاب صالحاً للقراءة»[1]. لكن ما يصح على اليهودية فيما يتعلق بالمسيحية، يصح أيضاً على مصر فيما يتعلق باليهودية: «مصر هي الرحم الذي ولد منه الشعب المختار»[2]. في الحقيقة، عاش اليهود قروناً في مصر وشمال أفريقية قبل تدمير معبد هيرود وبعده، وفي أثناء هذا الوقت أثروا وتاثروا بمحيطهم الثقافي. عندما وصل الإسلام إلى غرب أفريقية منذ أكثر من ألف عام، وقد أدخله العرب اليمنيون، كان اليهود قد سكنوا قبلئذ في البلاد، غير البعيدة عن تمبكتو. وكما تم توثيقه في تاريخ الفتاش، فإن الجن القابع تحت الماء، راورا بن سارة، الذي يقال إنه حكم شعب سوغاني قبل وصول الإسلام، اشتهر بأنه كان يخشى رجلاً واحداً فقط، سليمان، ابن داوود[3]. كان الحاج محمود كاتي، مؤلف تاريخ سوغاني القروسطي، تاريخ الفتاش، مهاجراً سفاردياً إلى تمبوكتو، على أثر محاكم التفتيش الإسبانية، مثل الكثير من اليهود السفارديين الآخرين والمسلمين في شمال غرب أفريقية، بما فيه الجزائر.

إن انتقاد دريدا للفلسفة الأوروبية يتم التعبير عنه من داخل إرث أدبي وثقافي وتاريخي معين، يجب ألا تستبعد منه شخصيات مثل المؤلف السوغاني السفاردي كاتي وكتاب مختلفين آخرين من تيمبوكتو مثل اودان ودجن وكانو. هذا الإرث يشمل مؤثرات ومصادر يهودية، لكنه ليس محصوراً بها. إن دريدا، رغم أصوله الشمال أفريقية، قد رفض بشكل ثابت تقصي تاريخ ومكانة اليهود في شمال غرب أفريقية، ولم يتقص أية مفاهيم لاهوتية يهودية، ضمن أي سياق آخر سوى السياق الأوروبي. لهذا يعين دريدا موقع الرواح بالنسبة إلى المفاهيم الفلسفية الغربية السائدة، وليس أبداً بالنسبة إلى المفاهيم الأفريقية أو الشرق أوسطية.

---

(1) فصول في الدين، 108.

(2) أسمان، موسى المصري، 209.

(3) وايز، تواريخ تيمبوكتو، 50.

دريدا وهايدغر ورواح

في حين ينبغي احترام خصوصية كل تعبير تاريخي عن مفهوم «الروح»، فإن التعبير اليهودي عن هذا المفهوم العام ليس مثالاً نموذجياً في التاريخ البشري، كما يلمح دريدا ضمناً عندما ينتقد تجاهل مارتن هايدغر لـ رواح في كتابه عن الروح: هايدغر والمسألة (1989). بعبارة أخرى، إذا كان هايدغر صامتاً بشكل متعمد عن الـ رواح العبري، وهو بالتأكيد نقد منصف لكتابات هايدغر، فإن دريدا بدوره صامت بشكل متعمد عن المفاهيم الأفريقية المترابطة بشكل لا يمكن فصله[1]. أما بخصوص صلة هايدغر بالحزب النازي، فيعلق دريدا:

> لم تولد النازية في الصحراء. كلنا يعرف ذلك، لكن يجب استذكاره بشكل دائم. وحتى لو نبتت مثل الفطر في صمت الغابة الأوروبية، بعيداً عن أية صحراء، لكانت قد فعلت ذلك في ظل الأشجار الكبيرة، في حماية صمتها أو لامبالاتها لكن في التربة نفسها[2].

يموضع دريدا تعليقات هايدغر وكتاباته حول المفهوم الأوروبي للروح داخل الملحمة التاريخية التي بلغت ذروتها في الشوآه، مستكشفا بشكل حساس تجاهل هايدغر المحسوب ظاهرياً للرواح. مع ذلك، فإن دريدا دافع غالباً عن هايدغر ضد الانتقادات الزائفة لعمله على أساس صلته بالحزب النازي. على كل، في هذه الحالة يعيب دريدا على هايدغر صمته المتجاهل عن الرواح، رابطاً هذا التجاهل بصعود النازية. في كتاب الوحش والسيد، المجلد الأول، يشير دريدا دائماً إلى أن «المرء يكون دائماً مهملاً بشكل مسبق»[3]. يلاحظ أيضاً أن «التجاهل» هو «كلمة شديدة

(1) جاك دريدا، عن الروح: هايدغر والمسألة (شيكاغو،إيلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 1989)، 100-1.

(2) دريدا، عن الروح، 109.

(3) دريدا، السيد والوحش، المجلد 1، 94.

العمق ينبغي على المرء ألا يستعملها بطريقة مستخفة أو مهملة»[1]. بالتأكيد إن انتقاد دريدا لهايدغر في كتاب عن الروح ينم عن تفكير عميق وقوي ودقيق. لكن دريدا أيضاً يرى أن اليهودي المسيحاني يمكن تفسيره بأنه رمز كوني لأجل كافة الشعوب غير الأوروبية، بما فيها المسلمون[2].

في كتابه حمى الأرشيف (1995) [*Archive Fever*]، يستشهد دريدا بشكل مماثل برأي يوسف حاييم يروشالمي الدوغمائي القائل إن «في إسرائيل فقط وليس في أي مكان آخر يوجد الأمر بالتذكر الذي يُشعر به أنه واجب ديني» [التشديد من عندنا][3]. يخبرنا دريدا أنه «يرتجف» أمام هذه الجملة ويتساءل إن كانت عادلة. إن فرويد، بالمقابل، قد دعا الختان «بدعة غامضة بشكل خاص» إذا كان المقصود منه أن يميز اليهود عن القبائل الشرق أوسطية الأخرى، نظراً إلى انتشاره الواسع وتاريخه الطويل في المنطقة. إن «السؤال المتعلق بمنشأ الختان ليس له سوى جواب واحد»، يعلق فرويد، «إنه يأتي من مصر»[4]. إن التصورات العاطفية حول الختان كتصور يروشالمي يمكن أن تتصادى مع مظاهر الروحانية اليهودية التي يُشعر بها عميقاً، لكن لا أساس لها في التاريخ، وبالتأكيد لا تقدم مبررات لمنح دولة إسرائيل مكانة يحتذى بها، خصوصا فيما يتعلق بالقانون الدولي.

في كتابه أطياف ماركس (*Specters of Marx*)، يقارن دريدا أيضا المفكر المفكك للتقنيات، الذي هو في الواقع مفكر المستقبل الذي فكر خارج قيود

(1) المرجع السابق، 95.

(2) سيادات قيد المساءلة، يقول دريدا:
«اليهودي هو الـ"شيبوليث" [المزدوج/ المتعدد]. شاهد على الكوني، لكن كتفرد مطلق، بائد، موسوم، ممزق، مقطع - بوصفه الآخر وباسم الآخر. (وأضيف أيضا أن الشيبوليث، في التباسه السياسي المخيف، قد يسمي اليوم دولة إسرائيل، الحالة الراهنة لدولة إسرائيل... [اليهودي هو] شاهد على الكوني بوصفه تفرداً مطلقاً [التشديد من عندنا] » (سيادات قيد المساءلة: شعرية بول سيلان (نيويورك: مطبعة جامعة فوردهام، 2005)، 50 – 1).

(3) جاك دريدا، حمى الأرشيف: انطباع فرويدي (شيكاغو، إلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 1995)، 76.

(4) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد (نيويورك: فينتيج، 1939)، 29.

الموضوع الكانطي المنقوشة في قانون الأمم المتحدة، بالشخصية «الكونية» لليهودي المسيحاني. إن «اليهود بكل معاني الكلمة هم المختونون والخاتنون، أولئك الذين يمتلكون الخبرة، خبرة موجزة محددة بالختان،» يصرح دريدا. «**إن أي شخص أو لا أحد يمكنه أن يكون يهودياً**» [التشديد من عندنا][1]. يعلق جون كابوتو في قراءته لدريدا على هذه المسألة. «إذا كان الختان يهودياً، فإنه [يهودي] فقط... بقدر ما يكون اليهودي شاهداً على شيء ما كوني، على أننا من الناحية الروحية **كلنا يهود، كلنا مدعو ومختار للترحيب بالآخر**» [التشديد من عندنا][2]. لكن ما يصح على طقس الختان «اليهودي» يصح بالقدر نفسه على القبائل التي لا حصر لها مثل موسي ودوغون وولف وسونينكي وفولاني، إلخ. إن تجربة الختان اليهودية ليست أكثر ولا أقل «اختصاراً» مما هي عليه بالنسبة إلى الذين ينتمون إلى جماعات إثنية أخرى كثيرة لا تزال تمارس الختان، والنقش القبلي وتقديم الأضاحي والوشم وشحذ الأسنان والأشكال الأخرى من التعليم [وضع العلامات] الطوطمي. قد يقول المرء ببساطة شديدة نحن كلنا «سونغاي وبيلا ولوبي»، وهلم جرا، بدلا من القول «كلنا يهود» مستبدلاً اسم آلاف الجماعات القبلية الشرق أوسطية والأفريقية الأخرى بشكل افتراضي في مكان الصفة «يهودي». لكن هذا ليس هو ما يفعله دريدا أو كابوت. إن مسألة المكانة غير الاستثنائية للهوية اليهودية خارج سياق مسيحي أوروبي لا تؤخذ في الاعتبار أبداً. ففي حين أن الصحيح هو أن اليهود قد عاشوا في أوروبة لقرون قبل الشوآه، فالصحيح أيضاً أن ملايين الناس الأفارقة والشرق أوسطيين يعيشون الآن في أوروبة وقدموا أيضاً ويستمرون في تقديم مساهمات مهمة في الثقافة والحضارة الأوروبيتين.

إن دريدا، في انتقاده لهايدغر، يفشل ليس في أرخنة (historicize) ونسبنة (relativize) المفهوم اليهودي للروح فقط؛ بل إنه يصرح أيضاً بأنه ليس واثقاً

(1) دريدا، سيادات قيد المساءلة، 55.

(2) جون كابوتو، صلوات جاك دريدا ودموعه (بلومينغتون، إنديانا: مطبعة جامعة إنديانا، 1997)، 262.

من أن المسلمين وبعض الآخرين لن ينضموا إلى الحفلة والترنيمة [التشديد من عندنا] عندما يلقى مفهوم رواح اليهودي الاعتراف الذي يستحقه[1]. يعود الفضل إلى اللاهوت اليهودي لمساهماته في الفلسفة الأوروبية، التي يتجاهلها هايدغر على خطأ، وهذا في الواقع سبب للاحتفال، كما يقترح دريدا، بما أن الفلسفة الأوروبية هي بالتأكيد مدينة للاهوت اليهودي كما هي مدينة للاهوت المصري القديم. لكن من هم هؤلاء «الآخرون» الآخرون، الذين يزعم دريدا أنهم «سينضمون إلى الترنيمة» خارج «المسلم»؟ (لا يميز دريدا بين السنة والشيعة، رغم التاريخ الطويل من الحرب والعداوة بينهما). من غير المرجح أن دريدا هنا يقصد المسيحيين اليهود ذوي النزعة المركزية الأوروبية مثل كابوتو، رغم أن هؤلاء هم «الآخرون» الفعليون الذين هم الأكثر رجحانا لأن يحاولوا الوصول إلى ترنيماتهم. ومن الناحية الأخرى، من الصعب أن نتخيل المسلمين أو المسيحيين العرب الذين يعيشون في الضفة الغربية أو في غزة يحتفلون بترقية شخصية اليهودي المسيحاني/ المخلص «الحيادي» بشكل مزعوم إلى رمز شبه عالمي، أو أنهم لن يكشفوا أي دافع بروتستانتي في هذه المناورة النقدية. من غير المحتمل أيضا أن هؤلاء «الآخرين» أنفسهم سيكونون سعداء بالاحتفال باستعادة مفهوم رواح العبري في تاريخ الفلسفة الأوروبية بدون الإشارة إلى المفاهيم التي لا حصر لها للروح الأفريقية والشرق أوسطية التي تسبقه وتوازيه.

يشير دريدا إلى أن النازية «لم تولد في صحراء». بالمقابل، فإن الديانة الإبراهيمية (في الواقع هي كلمة الشيفرة لأجل اليهودية) ولدت بشكل مزعوم في «المكان عديم المكان» (placeless place) من الصحراء السحيقة، الخواء « الخالي والمجرد والجاف» الذي هو مرادف آخر للخورا الأفلاطونية[2]. على كل، كما أن فلسطين لم تكن بالتأكيد صحراء خالية في عام 1948 («أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»)، فإن اليهودية لم تظهر متشكلة تماما في صحراء سحيقة بل تمت تنشئتها في المنبت

(1) دريدا، عن الروح، 111.

(2) دريدا، أطياف ماركس، 166 – 7.

الثقافي لمصر القديمة، وبلاد ما بين النهرين وأفريقية. إن البحث الأكاديمي الأكثر موضوعية حول المنطقة، خصوصاً في الدراسات الشرق الأوسطية والأفريقية بالإضافة إلى علم المصريات المعاصر، تثبت أن اليهودية مثل كل ديانات العالم تمتلك تاريخاً فعلياً وتأثرت بالثقافات والديانات والمنظومات السياسية العديدة، بما فيها ثقافات وديانات ومنظومات المنافسين التاريخيين التي يجدر بالمرء أن ينساهم.

إن دريدا، رغم أنه عاش في الجزائر حتى سن 19، قد ألح على أنه كان غير مؤهل جيداً، إن لم يكن غير كفؤ، عندما وصل الأمر إلى مسألة الفلسفة الأوروبية. فقد صرح دريدا، مخاطباً تجمعاً للفلاسفة الأفارقة في كوتونو، بينين، في عام 1978، بقوله:

> لن أتكلم إليكم حول الأزمة في تعليم الفلسفة في أفريقية ذاتها، قبل كل شيء لأنني لن يكون لدي ما أخبركم عنه... أشك في أن (الأزمة) في أفريقية تمتلك وحدة، حتى الوحدة كأزمة، مالم يتم ربطها بأزمة الوحدة الأفريقية، التي هي شيء آخر مرة أخرى. علاوة على ذلك، **فإنني لا أملك الوسيلة ولا الحجة لأعلمكم أي شيء على الإطلاق حول** تنوع الأوضاع الأفريقية. وأخيراً، فإن مشهد [شخص] أوروبي أو حتى أورو-أفريقي يأتي ليشخص أزمة التعليم الأفريقي أمام الفلاسفة والباحثين والمدرسين الأفارقة **يبدو مضحكا بشكل لا يُحتمل** [التشديد من عندنا][1].

رغم مزاعم دريدا خلافاً لذلك، فإن تجاهله للفلسفة الأفريقية بناء على عدم إمكانية الوصول إليها يبدو غير مقبول، بالنظر إلى كل من تاريخه الشخصي ومواهبه الملحوظة كمدرس وفيلسوف. يؤكد دريدا أن شهادته بخصوص أفريقية هي

---

(1) جاك دريدا، من يخاف الفلسفة؟ الحق في الفلسفة. المجلد 1 (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد، 2002)، 108.

«محدودة» أكثر مما ينبغي»[1]. لكن لماذا مثل هذا التواضع الشديد إن لم يكن خوفاً من الفلسفة الأفريقية، خصوصاً في كتاب يحمل بشكل ساخر عنوان من يخاف الفلسفة؟ هل صحيح حقاً أن دريدا كان يفتقر إلى «الوسيلة والحجة» لينخرط بشكل نقدي في الفلسفة الأفريقية وأن مجرد تفكيره ذاته بأنه قد يحاول أن يفعل ذلك يبدو لقرائه «مضحكاً بشكل لا يحتمل»؟ من الممكن، بالطبع، أن دريدا لم يناقش أبداً المفاهيم الأفريقية المشهورة مثل هيكا ونياما، رغم تاريخها المشترك مع رواح العبري، لأنه لم يسمع بها أبداً. ما هو أكيد هو أنه بذل جهداً ضئيلاً جداً لاستقصاء الفلسفة الأفريقية، التي زعم أنها كانت بكاملها خارج نطاق إدراكه. بالنتيجة، يبقى تفكيك دريدا للميتافيزيقا الأوروبية محجوباً ضمن تفكير يهودي قصير النظر حول الأثر.

الاستفتاء العام الصهيوني

المهمة بالنسبة لقراء دريدا اليوم، على الأقل أولئك الذين يكافحون من أجل تعبير أكثر إنصافاً وشمولًا عن التفكيك، هي أن يحددوا موقعاً للاصطلاحات الطيفية التي تسكن خطاب دريدا ضمن الإطار التاريخي الفعلي الذي انطلق منه انتقاده القوي لمركزية الكلمة الأفلاطونية. قد يظل المرء يحب فكر دريدا ويبجل المفكر من أجل مساهماته المهمة بشكل جلي في الفكر النقدي المعاصر في حين يعترف بأن آراء دريدا في الصهيونية لم تكن تمثل ما هو الأكثر نموذجية في فكره. تظهر قراءة دقيقة متأنية لكتابات دريدا حول مسألة الصهيونية أنه دافع عن الصهيونية في حين كان يعترف بعد بإمكانية الدفاع عنها بأي معنى سوى المعنى «الواقعي» أو «الماكيافيللي». لنقتطف من دريدا نفسه في محاضرة ألقيت في القدس في عام 1988، قوله: «من نافلة القول إن وجود [دولة إسرائيل] يجب الاعتراف به من الآن فصاعداً من قبل الجميع وضمانه بشكل نهائي»[2]. في المحاضرة نفسها، يعلن دريدا أيضا تضامنه مع

(1) دريدا، من يخاف الفلسفة، 108.

(2) دريدا، فصول في الدين، 138.

كل الذين «يدافعون عن سحب الجنود الإسرائيليين من الأراضي المحتلة بالإضافة إلى الاعتراف بحق الفلسطينيين في اختيار ممثليهم»[1]. من هنا، في حين ينبذ دريدا الاحتلال العسكري لفلسطين، فقد أكد مع ذلك حق إسرائيل الذي لا شك فيه في أن توجد كدولة يهودية، رغم أنه شدد على التأمل النقدي في «تاريخها السابق، وشروط تأسيسها الحديث، والأسس الدستورية والقانونية والسياسية لقيامها بوظائفها الحالية»[2].

في حين كانت النقلة تقدمية في بعض الجوانب (وأكد دريدا أن التفكيك كان وينبغي أن يكون «تقدميا» على الأقل)، من المهم أن نلاحظ أن شخصا مثل أرييل شارون حتى قد تخلى عن الحلم المشؤوم باستعمار غزة والضفة الغربية، ليس بدافع الصداقة للفلسطينيين بل لكي ينقذ الصهيونية نفسها، أو لكي يحافظ على هوية إسرائيل كدولة يهودية. لقد بنى شارون «حاجز الضفة الغربية» (بالعربية: جدار الفصل العنصري) لأنه حسب بشكل واقعي أن الديموغرافيات لم تكن لصالح اليهود الإسرائيليين. لم تكن دعوة دريدا إلى سحب الجنود الإسرائيليين من فلسطين المحتلة إيماءة تقدمية بالضرورة، بل ربما ارتبطت برغبته في الحفاظ على الخصيصة السياسية لإسرائيل كدولة يهودية. إن حديث دريدا «تفسيرات متحاربة: كانط، اليهودي، الألماني» هو تأمل في ضرورة نسيان العنف الذي يكون على الدوام سابقاً لتأسيس أية دولة قومية. يخبر دريدا جمهوره في القدس عام 1989 أن الذين يتمنون أن يكون لهم أي مستقبل على الإطلاق يجب أن يكونوا لا مبالين نوعا ما بالماضي: «الأمة هي في الوقت نفسه ذاكرة (ونسيان ما يخص حشد هذه الذاكرة) و، في الحاضر، وعد، مشروع، «رغبة في العيش معا» [3] الأمة هي، بالنسبة إلى دريدا، «مبدأ روحي» [التشديد من عندنا][4]. إن الانتماء إلى أمة هو مسألة قول «نعم»

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، 185.

(4) المرجع السابق، 184.

على أساس يومي. إنها «استفتاء عام يومي، تماما كما أن وجود الفرد هو تأكيد دائم للحياة»[1]. مع ذلك، إذا كانت الأمة استفتاء عاماً يومياً أو مسألة «قول نعم»، فإن الـ «نعم» أيضا هي بخار أو مادة رواح، في الحقيقة، مادة الأم. يؤكد دريدا روح الصهيونية ذاتها.

على كل، إن دريدا، في مناقشته «للأسس الدستورية والقانونية والسياسية للقيام بالوظائف الحالية [لإسرائيل]»، لا يفكك دريدا «قانون العودة» الإسرائيلي، ولا يدافع عن «حق العودة» الفلسطيني المشرَّع في قانون الأمم المتحدة. إذا كانت الأمة اليهودية هي البقاء كأمة، إذا كانت ستمتلك أي مستقبل على الإطلاق، يذكر دريدا مستمعيه، فإن «نوعا من اللامبالاة الجوهرية بالماضي» لا يمكن تفاديه[2]. بالنسبة إلى دريدا، إذاً، إن دولة إسرائيل واليهودي المقيم داخل دولة إسرائيل يظلان علامتين مميزتين (shibboleths)، رمزين «للتفرد المطلق»[3]. في مقالته بعنوان: «اعتراف مختون» (circumfession)، وصف دريدا نفسه كـ «يهودي أسود قليلاً [أسمر] وعربي جدا»[4]، لكنه لم يصف نفسه كـ «عربي أسود قليلا ويهودي جدا». لقد ظل مصطلحا «أسود» و«عربي» بالنسبة إلى دريدا صفتين أخضعهما ليافطة الـ «يهودي». بالمقابل، استحضر الفلسطيني إدوارد سعيد المفهوم الأكثر حيادية «للجرح العلماني»، الذي ليس علامة مميزة قبلية بل أثراً عاماً لا يمكن اختصاره إلى هوية عربية أو يهودية[5]. مع ذلك، ففي إحدى مقابلاته الأخيرة التي أجراها اليهودي الإسرائيلي آري شافاط، صرح سعيد بأن «تعريفي للعروبة الشاملة يشمل [كل] الجاليات [الإقليمية] ضمن إطار عربي - إسلامي. إنه يتضمن اليهود»[6]. عندما

(1) المرجع السابق، 186.

(2) المرجع السابق، 185.

(3) دريدا، سيادات قيد المساءلة، 50 – 1.

(4) دريدا، «اعترافات مختون»، 58.

(5) إدوارد و. سعيد، فرويد واللاأوروبي (نيويورك ولندن: فرسو، 2003)، 54.

(6) إدوارد سعيد، «حقي في العودة» (مقابلة مع آري شافاط)، في كتاب السلطة والسياسة والثقافة: مقابلات مع إدوارد و. سعيد، تحرير غوري فيسواناثان (نيويورك: فينتيج، 2001)، 456.

رد شافاط بأن يهودا كثيرين في إسرائيل سيجدون هذا الاستشراف مخيفاً لأنهم سيصبحون آنذاك أقلية ديموغرافية، علق سعيد بقوله: نعم، ولكنكم ستكونون أقلية بأي حال. ففي حوالي عشر سنوات سيكون هناك تكافؤ ديموغرافي بين اليهود والفلسطينيين، وسوف تستمر السيرورة»[1]. ولقد مضى سعيد أبعد من ذلك، مضيفاً أن «اليهود أقلية في كل مكان. إنهم أقلية في أميركا. يمكنهم بالتأكيد أن يكونوا أقلية في إسرائيل»[2].

إن حجة سعيد مكيافيلية بطريقتها الخاصة، بما أنه هو أيضاً ينتمي إلى أقلية دينية في العالم العربي، فقد كان وضعه كمسيحي عربي يؤكده وجود بليوني مسيحي زميل يعيشون خارج المنطقة. في حالة المسلمين العرب، توجد إحدى وعشرون دولة مسلمة عربية إلى جانب فلسطين وأكثر من بليون مسلم زميل يعيشون عبر العالم. لا يوجد وضع ديموغرافي يهودي مماثل خارج المنطقة.

في حين أن حالات من التطهير الإثني الشبيهة بالشوآه قد حدثت بالفعل، كما يشير مؤرخون مثل نورمان فينكلشتاين ووارد تشرشل ونعوم تشومسكي، يقدم تاريخ اليهود في أوروبة أدلة على أن اليهود الإسرائيليين ويهود الشتات معنيان حقاً بما يمكن أن يحدث لهما إذا أصبح اليهود في إسرائيل أقلية ضمن ما يدعوه سعيد «إطار عربي إسلامي». ولقد كان سعيد نفسه يشاطر هذا القلق. في هذه المقابلة نفسها، يصرح قائلًا:

> أقلق بشأن [الانتقام من اليهود]. فتاريخ الأقليات في الشرق الأوسط لم يكن سيئاً كما كان في أوروبة، لكنني أتساءل ما الذي سيحدث [لهم]. إنه يقلقني كثيراً. إن سؤال: ماذا سيكون مصير اليهود؟ هو صعب جدا بالنسبة لي. أنا لا أعرف حقا. إنه يقلقني[3].

---

(1) سعيد، «حقي في العودة»، 453.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

لم يكن سعيد بهذه الدرجة من السذاجة كي يعتقد أن كل الفلسطينيين المطرودين يمكنهم أن يعودوا إلى أوطان أسلافهم التي استولى عليها اليهود الإسرائيليون فيما مضى. فقد كان يعرف جيداً أنه حتى العرب الكثيرون الذين يعيشون في إسرائيل والأراضي المحتلة لا يريدون حدوث ذلك. ومع ذلك فقد أكد على ضرورة احترام القانون الدولي وصرح تكراراً أن ضرباً من الاعتراف بارتكاب الظلم من طرف الإسرائيليين هو أساسي لأجل شفاء جروح الماضي. كان شعار سعيد «شخص واحد، صوت واحد»، حاذيا حذو مانديلا. إن الرأي الكانطي القائل بأن كل كائن بشري يجب أن تضمن له حقوق إنسانية عالمية لأننا جميعا يجب أن نضع أقدامنا في مكان ما لا يمكن اختصاره إلى أيديولوجيات اصطفاء الدم كالصهيونية المسيحانية. «خارج حتى التحالفات مع شعب مختار»، يصرح دريدا، «لا توجد قومية أو نزعة قومية ليست دينية أو ميثولوجية، أو دعونا نقول «تصوفية» بالمعنى العريض»[1]. لكن حق المولد الذي يقوم على واقع الإقامة في بلدة أو مدينة (المفهوم الليبرالي للمواطن يربط بالكلمة الفرنسية cite) ليس دينيا بالمعنى نفسه كما حق المولد الذي يستند على أسطورة اصطفاء الدم المصرية ـ الأفريقية القديمة. كما يرى المؤرخ الإسرائيلي زيف سترنهل، فإن «أولئك الذين يرغبون في أن تكون إسرائيل دولة ليبرالية حقاً أو أن يكون المجتمع الإسرائيلي مفتوحاً يجب أن يعترفوا بحقيقة أن الليبرالية تشتق من السعي الأولي في القرن السابع عشر لفصل الدين عن السياسة[2]. خلافاً لدريدا، الذي لم يعش في إسرائيل، ينبذ سترنهل بشكل واضح المساعي المضلِّلة لليمين الإسرائيلي لخلط الدين والسياسة، مؤكداً على أن «الدولة الليبرالية يمكن فقط أن تكون دولة علمانية، دولة يقع فيها مفهوم المواطنة في مركز الوجود الجماعي» [التشديد من عندنا][3].

(1) دريدا، اطياف ماركس، 91.

(2) زيف ستيرنهل، الأساطير المؤسسة لإسرائيل
Zev Sternhell, The Founding Myths of Israel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), xiii.

(3) سترنهل، الأساطير المؤسسة لإسرائيل، xiii.

لاحظ نعوم تشومسكي بشكل مماثل أن «مواطني فرنسا هم فرنسيون، لكن مواطني الدولة اليهودية قد يكونون غير يهود، سواء بالأصل الإثني أو الديني، أو ببساطة بالاختيار... بقدر ما تكون إسرائيل دولة يهودية، لا يمكن أن تكون دولة ديمقراطية» [التشديد من عندنا][1]. إن «المواطن» الكانطي المشمول في ميثاق الأمم المتحدة هو رمز للرغبة في الإفلات من الدولة الثيوقراطية اللاعقلانية. هذا المفهوم، رغم أنه بالتأكيد لم يكن معفياً من الحاجة المستمرة إلى التفكيك، قد تم صوغه في عصر التنوير لكي ينشئ فضاء مفرغاً من الديني، بالإضافة إلى توسيع أفق التحرر الفردي، بما في ذلك التحرر من المتطلبات الفريدة بشكل استثنائي للعقيدة الدينية. إذا لم يهرب الإنسان الديمقراطي الليبرالي تماماً من أساسه التاريخي في الدين، فإنه لا يستسلم له، ولا يتسامح مع استعمال المصطلحات الدينية العقيدية في وثائق الدولة. ففي مسقط رأسه، دافع دريدا بشكل أكثر تقدمية عن «الفصل الفعلي للسياسي واللاهوتي» لكي يحل نزاعات الجزائر المستديمة في أعقاب الاستعمار الفرنسي[2]. إن ما كان دريدا ينشده لأجل الجزائر هو مرغوب بالقدر نفسه في إسرائيل والأراضي المحتلة، والوصول إلى هذه الحالة، كما فعل إدوارد سعيد، ليس مساوياً لتشجيع «التلتين» العالمي (globalatinization) أو الهلْيَنة الجديدة (neo – Hellenization) لإسرائيل ـ فلسطين، بأكثر مما كانت رغبةُ دريدا في فصل السياسي واللاهوتي في حالة الجزائر «ملتنة» للعالم.

(1) نعوم تشومسكي، «مقدمة» في كتاب العرب وإسرائيل
Noam Chomsky, «Foreword,» in The Arabs and Israel (London: The Bodley Head, 1968), 9.

(2) دريدا، فصول في الدين، 306.

خاتمة

لن يكون الطريق إلى السلام والأمن لأجل العرب الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين طريقاً سهلاً. إن دعم الولايات المتحدة «الواقعي» وغير المتوازن للإسرائيليين قد فعل القليل بالتأكيد لإنشاء الثقة بفضائل المثالية الديمقراطية الليبرالية. علاوة على ذلك، لا توجد إشارة إلى أن الإسرائيليين سوف يستيقظون قريباً من إنكارهم الجمعي للوقائع الديموغرافية التي تواجههم الآن. لكن لا يوجد شيء لكسبه من تجاهل حقيقة أن لا السلام ولا الأمن يمكن تحقيقهما من أجل أي من الطرفين خارج إطار القانون الدولي الحالي، الذي يعاني عيوباً وفي حاجة إلى التفكيك، في حين أنه مع ذلك يقوم على مثل ديمقراطية ليبرالية وجمهورية أكثر مما يقوم على اللاهوتات الارتدادية لاصطفاء الدم.

- 8 -

ركس، أو نفي التيه

رانجانا خانا

في نهاية المطاف، إن التأثير المتناقض الذي أردت أن أصفه بشكل تخطيطي هو أن معاناتي كيهودي مضطهَد... بلا شك قد قتلت فيَّ ثقة أولية بأية جماعة، بأية اجتماعية اندماجية، مهما تكن طبيعتها، وابتداء بالطبع بأي ائتلاف مضاد للسامية يدعي جذوراً إثنية أو دينية أو قومية... بالطبع، هذا الاحتراس القلق لغريب من الداخل، هذا الشك المؤرق، لم يفشل في الظهور إزاء الظاهرة التي تظل نموذجية وهي دولة إسرائيل.

جاك دريدا، «إبراهيم، الآخر»[1]، ألوهيات يهودية: أسئلة لجاك دريدا، 15

ياولدي، يجب أن تكتب على آلتك الكاتبة اسماً تختاره لنفسك. فأنت مثلي... تنبح، مع أنك لست كلباً. لا يمكنك أن تقف منتصباً، مع أنك لست كلباً! اكتب، الاسم سيخلقك، الاسم سيؤسس كل شيء، الاسم الجيد هو أفضل من الجسم الجيد، الاسم أفضل من القامة، أفضل من أي شيء، لكل مخلوق اسم، حتى

(1) جاك دريدا، «إبراهيم، الآخر» في:

Bergo, Cohenn Zagury –Orly, eds., Juddeities: Questions for Jacque Derrida (New York: Fordham University Press, 2007), 15.

الصرصـور، أدولف صرصـور، إكليل الخلق، التاج، الإكليـل، الإكليل حول رأس الصرصور. اكتب اسماً.

يورام كانيوك، آدم يبعث حياً،[1] 218 – 219

إن الدولـة الإسرائيلية، التي أنشـئت في عام 1948، لا تمتلك دسـتوراً مكتوباً، لكنها سـنت قوانين دسـتورية. أحد هذه القوانين سـعى بشـكل مشهور ليجعل من الممكـن «تجميع المنفيـين» الذين وعدتهم الفقرة الخامسـة من إعـلان إقامة إسرائيل. في عـام 1950، مرر الكنيسـت الإسرائيـلي قانون العودة، معلنـاً حق كل يهودي في المجـيء إلى إسرائيل والحصول على المواطنة الإسرائيلية، متوجهاً بذلك إلى شـكلين من التشـتت والانكشـاف للخطر. كان الشـكل الأول هو السـياق المباشر للاجئين الكثيريـن الباحثـين عـن ملجـأ في أعقـاب الهولوكوسـت و[ملجأ] من اللاسـامية الأوروبية بشـكل عام أكثر. كان هذا الشـكل من إعكاس أو نفي الشـتات هو تلبية للنـداء الـذي أطلقـه تيـودور هرتزل، جزئيـاً كرد فعل عـلى قضية دريفـوس المثيرة للخـلاف التـي أديـن فيها يهـودي مسـتوعَب ألزاسي فرنـسي ظلماً بتسريـب أسرار عسـكرية فرنسـية إلى الألمان. في نهاية المطاف، أعيد استدعاء دريفوس من مستعمرة العقوبات في غويانا الفرنسية وأعيد إلى الخدمة العسكرية[2]. وقد دعا هرتزل في كتابه الدولـة القوميـة في عام 1896 إلى هذا التجميع مع مـرور الزمن، متفهماً الانفعالات الشـديدة والعـداء للسـامية اللذيـن دفعـا قضية دريفـوس من عـام 1894 إلى عام

(1) يورام كانيوك، آدم يبعث حياً،
Bergo, Cohenm Zagury-Orly, eds., Judeities: Questions for Jacques Derrida (New York: Fordham University Press, 2007) 15.

(2) ثمـة جـدال حـول مدى محورية قضيـة دريفوس في تحفيز مسـيرة هرتـزل في الكتابـة والنشر. لكن، بالنظر إلى أنه كان صحافياً ليعمل لدى صحيفة (Neue Freie Presse) في باريس آنذاك، فقد كان للمحاكمة بعض التأثير بالتأكيد. للاطلاع على فهم جيد للمناخ المحيط بقضية دريفوس، انظر روث هاريس، الإنسان على جزيرة الشيطان: ألفرد دريفوس والقضية التي قسمت فرنسا (لندن: ألن لين، 2010).

1906 بوصفها قمة جبل الجليد فقط[1]. كان هذا مع تفهم أنه بسبب اللاسامية المعاصرة، لن يكون اليهود آمنين في أوروبة. لكن هرتزل لم يكن معارضاً لدولة يهودية مستقلة خارج موقع إسرائيل المعاصرة، في الأرجنتين أو أوغندا،على سبيل المثال، حتى عندما كانت فلسطين بالتأكيد مرغوبة أيضاً بالنسبة له.

اتجه السياق الثاني للتشتت إلى زمن مسيحاني/ خلاصي، إذا جاز القول، والرغبة في إعادة تجمع اليهود التائهين في أمة، اليهود الذين تبعثروا بعد تدمير الهيكل الأول من قبل البابليين. إن الذين يتبعون صهيونية آهاد هاآم [آحاد هاعام] الخلاصية والروحية رأوا الصهيونية بوصفها عودة من الشتات ونفياً له، ولذلك كان موقع فلسطين [تحت] الانتداب البريطاني ضرورياً لتبريرهما. فكان الزمن المسيحاني لصهيونية آهاد هاآم الروحية بدوره يمثل نقيضاً لمسيحانية اليهود الأصوليين أمثال نتوراي كارتا، الذين عاشوا في إسرائيل وخارجها منذ 1938 والذين كانوا مناهضين للصهيونية بشكل ثابت لأنهم يعتقدون أن وصول المسيح المخلص فقط هو الذي سيخلق دولة يهودية، وليس اليهود أنفسهم[2]. فجاءت الزمانية المزدوجة لدولة اللجوء ضمن سياق استراتيجية خروج استعمارية لأجل البريطانيين من فلسطين الانتداب. ولفت مفكرون مختلفون مثل حنة أرندت (1948 - 1951) وايمي سيزار (في عام 1955) الانتباه إلى الصلة الوثيقة بين اللاسامية والإمبريالية والشمولية [التوتاليتارية] بوصفها السياق الذي ولدت فيه الدولة اليهودية. كان ذلك في العام نفسه الذي وضع فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948 [3].

---

(1) ثيودور هرتزل، الدولة اليهودية: مسعى إلى حل حديث للمسألة اليهودية (نيويورك: مجلس الطوارئ الصهيوني الأميركي، 1946).

(2) انظر كتاب ستيفن زيبرشتاين، النبي المراوغ: آهاد هاعام وأصول الصهيونية (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1993). للمزيد حول هذا الخلاف، انظر الكتابين التاليين.

(3) انظر حنة أرندت، أصول الشمولية (نيويورك: هاركورت، 1994)؛ وإيمي سيزار، خطاب حول الاستعمار (نيويورك: مونثلي ريفيو برس، 2000).

إن ترافـق زمانيتـين مختلفتين للتجميع يعطي بعض التبصر في السـبب في أن حنة أرنـدت (لا أكتـب هنا في سـياق إسرائيل، وباحترام كبير لمؤسسـة المنفى) تشـير إلى المنفـى بوصفه مقولة مفارقة زمنياً سـوف تسـتمر في الانحدار بالتـوازي مع الدولة القوميـة. لقد ولدت إسرائيـل أو أعيدت ولادتها، مع الرغبـة العلنية في جمع اليهود كشعب واحد[1].

إن روايـة يـورام كانيـوك آدم يبعـث حيـا (1971)، وهـي شـبه حكايـة رمزيـة (allegory) قوميـة، تنكـب عـلى معالجـة هـذا السـياق للهولوكوسـت، ألم البقاء، وعقابيلـه في إسرائيـل مـن خلال تصويـر الحد الفاصل بـين العقل والجنـون[2]. إن نقاط قوة الرواية وضعفها هي أنها، في محاولاتها لتضمين تمثيل للجنون مسرحي إلى درجـة عالية، يكون في بعض الأحيان مسرحياً أكثر مما يجب، يمط الرواية إلى حدود الشـكل. يحدث مجمل الروايـة في مصح عقلي في صحراء النقـب أقامته امرأة تدعى السـيدة سـيزلينغ في عـام 1960، وهي محسـنة أميركيـة تلتقي امرأةـ كـبرى التوأم شويسـتر – التي، بدورها، تقنعها بشـكل غير مقصود بالحاجة إلى الأموال من أجل مصـح عقـلي في إسرائيل. إذ تخبرها أنـه في أرض الصحراء القاحلة، «سـيعاد تفعيل الميثاق مع إبراهيم»[3]:

---

(1) انظر أرندت، أصول الشمولية، 280.

(2) هـذا تختلـف إلى حد ما عن الرأي الذي حمله جان بول سـارتر والكثيرون جدا من مفكري منتصف وأواخـر القـرن العشريـن الذيـن رأوا شـخصية اليهـودي بوصفها شـكلاً مجازياً خالصـاً. فقد ألح سـارتر على كون اليهودي نتاجاً لتصورات عنه من الخارج في كتابه اللاسـامي واليهودي (نيويورك: شـوكن بوكس، 1948)؛ ومثل هذه الأفكار علق عليها بشـكل مفيد في مقالـة ليفيناس «الوجودية واللاسامية»

Les Cahiers de l’Alliance Israelite universelle, 14-15 (June – July 1947): 2-3 ;

ومقالـة دريـدا، «إبراهيـم، الآخـر»، في: بيتينـا برغو، جـوزف كوهـن، ورافائيل زاغـوري ـ أورلي (محررون)،

Judeities: Questions for Jacque Derrida (New York: Fordham University Press,2007), 1- 35; and in Levinas, «Etre juif», Confluences, 15 – 17, (1947)

حـول هـذا الموضـوع انظر أيضا سـارة هامر شـلاغ، اليهـودي المجازي: السياسـة والهويـة في الفكر الفرنسي بعد الحرب (شيكاغو، إلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 2010).

(3) كانيوك، آدم يبعث حيا، 50.

> هل تعلمين، يا عزيزتي السيدة سيزلينغ، لماذا تسمع هذه الصرخات، هذه الزعقات، في البلاد في آخر الليل؟.... إنهم يصرخون لأنه لا يوجد مَهرَب. الإهانة تكوي. المعرفة، التحقق النهائي من أنهم ببساطة كانوا المادة الخام في المصنع الأكثر تطوراً في أوروبة، تحت سماء يسكنها الله في المنفى، من قبل غريب، هذه المعلومة تدفعنا إلى الجنون. ياهذا الإذلال! هكذا حولنا هذا البلد إلى أكبر مصح عقلي على الأرض. إنني أخبرك ذلك خارج هؤلاء، هؤلاء المجانين الذين يبكون في الليل، سيدخل شخص سيدخل وادياً بين الصخور وسيستقبله الله بمودة ويتكلم إليه[1].

إنه يطالب بوعد التوالد من خلال التضحية الأبوية والتقوى البنوية – الوعد بأمة المستقبل من خلال بذرة إبراهيم: إبراهيم أنجب إسحق؛ إسحق أنجب .... هنا ذاك الوعد سوف ينفذ من خلال فكرة التكاثر في المصح.

إن أبرز نزلاء المصح هو آدم شتاين، الذي تم تبنيه بشكل وحشي بوصفه كلباً لضابط نازي في معسكر في أثناء الهولوكوست. كان الضابط قد رآه كمهرج في السيرك قبلئذ بسنوات. إن سبيل نجاة آدم من المعسكر، وفقاً لأوامر القومندان كلاين، هو أن يسلي سجناء المعسكر (بمن فيهم زوجته وابنه) بكمانه وهم في طريقهم إلى الموت في حجرات الغاز. ثم يستأنف الإقامة والحياة على أطرافه الأربعة مع سيده الهِرْ [السيد] القومندان كلاين وكلب كلاين «الحقيقي»، ركس (Rex)، يتشارك الطعام مع ركس من قصعة الكلاب. ركس كلب يحمل اسم الملك. سيعاد إطلاقه على آدم في شكل مختلف كالطفل – الكلب، الكلب – الطفل، وربما بوصفه الكلب – الطفل لعلاقتهما، حالما يصبح داوود، الملك الثاني لإسرائيل: ركس أنجب آدم؛ آدم أنجب داوود....

---

(1) كانيوك، آدم يبعث حيا، 51 – 2.

إن الدخـول في مناقشـة بخصـوص الصهيونيـة، والطائفـة، واسـتحالتها مـن خـلال مفهوم اللجوء، أو ربما بشـكل أدق من خلال لامفهـوم (non-concept) اللجـوء، يسـمح بالتبصر في هذا المصطلـح العتبة الذي يقتضي ضمنـاً وجود داخلٍ وخـارجٍ، التحـامٍ وانفصالٍ، احتجابٍ أو عنصر هـروب وإصرار دائم على الحياة في الحد الأقصى، مشـفراً بين اللاوجود والتجريـم الحي في قلب الطائفة. إن الجمع بين مفهوم الوطن السياسي في دولة، والحرم المتصوَّر دينياً، والمستشفى العقلي هو تحطيم للمفاهيم العامة للملاذ التي تحيل إلى الشـخصية الأكثر تفرداً، من ناحية أولى، وإلى جماعة يتم تصورها دينياً وتكوينها سياسياً بوصفها تحققاً للدولة القومية الحديثة، من الناحية الأخرى.

إن اللجـوء، بسـبب بعـده الزمنـي، يسـتبق مشـكلة المولـد ضمن المجتمـع[1]. دولـة اللجـوء، المتخيلـة بوصفهـا تكبر مـن الداخل ومـن الخارج، وبنـى الموروث (hereditary) وبنـى المـيراث (inheritance) التي تسـودها، تشـكل، من جهة أولى، العلاقة بالجماعة من خلال العلاقة البنوية المنظمة من خلال المُلكيات والمُلكية، ومـن جهة أخرى، النقل الأكثر علنية للملكية الذي يكمن داخل الميراث ومشـكلة وهبهـا/ دَيْنهـا[2]. إن المصح يغتصب قاصديه باسـتحالة/ إمكانيـة الكينونة خارج مثـل هذه العلاقـات الجماعية أو البنوية. لكـن طالبي اللجوء أيضـاً يكونون خارج قيـود كينونتهـم مشـبهين بالبـشر (anthropomorphized) بالأسـماء الصحيحة للميراث والجماعة، أو بالبنى القانونية (والليبرالية الآن) للكرامة الممنوحة من خلال الاعـتراف، أو الإقرار، أو نطق الأسـماء التي تأتي مـع التطبيع أو التوثيق أو الحجز أو المأسسة[3].

---

(1) لقد توسعت أكثر حول ذلك في مقالة «الإهانة»، في مقالة (Positions 16:1 (2008): 39 – 7)، ومقالة «حق اللجوء» في مجلة تكساس للقانون الدولي
Texas International Law Journal. 41:3(2006). 471 – 90.

(2) أنا مدين لروزاليند موريس في استقرائها الفروق بين الوراثي والميراث في كتابها القادم قيد الإصدار.

(3) أفكر هنا من خلال مقالة بول دي مان «التشبه بالبشر والمجاز في الشعر الغنائي» في بلاغة الرومانتيكية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1984)، -239 62؛ ومقالة باربره جونسون «التشبه بالبشر في الشعر الغنائي والقانون»، مجلة ييل للقانون والإنسانيات، 594 (1998).

تطالبنا رواية كانيوك بأن نعالج احتمالات أن نكون تجاوزنا حدود الاسم على مستوى التشخيص الفردي، وتثير مسألة كيف يشي الاسم بشيء ما حول تسمية شعب ـ شيء ضروري، لكنه دوماً مشوه، وفي حده الأقصى فعل إبادة كامن، مع البدائل الوحيدة للموت والبقاء اللذين تتوازن عليهما الإبادة الجماعية. إن مسألة اسم الجماعة ذاته هي بالكاد جديدة وهي، بالنسبة إلى «اليهودي»، موجودة في «حول المسألة اليهودية» حيث يعالج ماركس الفرق بين العدل والقانون، ومشكلة انتقاد شكل واحد من الحقوق بوصفه خطيراً بشكل مطلق على التحرر الإنساني. إن ماركس، إذ يقر بضرورة التعامل مع تواريخ الأحكام المسبقة والتمييز والعنف الإبادي الجماعي، يطالب في الوقت نفسه بالحماية ونبذ الحقوق الموعودة على مفهوم ليبرالي للحرية من التدخل. ينكب إنغلز على مشكلة الميراث نفسها مع المعاني الضمنية للاسم الحقيقي واسم العلم عندما يكشف الاختلاف الجنسي في العلاقة بين التكاثر والحق والزواج الأحادي والملكية الخاصة بوصفها «الهزيمة التاريخية العالمية للجنس الأنثوي»: اليهودي أنجب المرأة.

يكشف فهم إسرائيل والصهيونية من خلال رواية كانيوك عن زمانيات متعددة تتلاقى على فضاء أو مدينة اللجوء وتتعلق بمن يمكن استقباله فيها، وكيف يمكن منح الضيافة المشروطة أو غير المشروطة ومن يقرر بالفعل من يُمنح ذاك اللجوء هو حق الدولة في أن تمنح حقاً إنسانياً أو تحرمه، هو حصراً الدخول إلى اللجوء تحت بنود «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان». إذا كان قانون عودة إسرائيل قد سعى إلى تخفيف ذلك بإعطاء كل اليهود الحق في اللجوء، فإن إسرائيل قد احتفظت مع ذلك بالحق الديني في منح اللجوء عندما اشترطت الدولة أن يكون إثبات اليهودية ضرورياً. اللجوء هو النفي لشيء هو النواة ليس لمقولة الشتات اليهودية فقط، بل للحداثوية أيضاً، لحداثة الدولة القومية، وفي الواقع لليهودي التائه كشخصية مركزية ضمن ذلك. إذا كانت اليهودية نفسها تتخيل اللجوء دائماً بوصفه نهاية للشتات، فقد كان ذلك ممنوعاً في السرديات الحداثوية لليهودي التائه، التي حولت بشكل مفارق

مصطلح الهجوم العنصري إلى فضيلة كوزموبوليتية معلمَنة. يكتب غيل أنيدجار في مقالته حمى الأرشيف (Mal de Sionisme):

> الصهيونية هي أيضاً غاية اليهودية، تحقيق «اليهودي الجديد» أو ما دعاه بنجامين بيت- هالامي بشكل أدق «اليهودي الضد» (the Anti-Jew) الذي هو أكثر أو أقل يهودية من اليهودي («اليهودي الجديد» كنقيض لـ «اليهودي القديم» النفيي)، أو الذي ببساطة لم يعد يهودياً. باتباع المنطق الضيق للتتمة (supplement)، فإن الصهيونية في الوقت نفسه تنضاف إلى اليهودية وتحل محلها. إلى حد أنها تدعو إلى نهاية المنفى (المفهوم الصهيوني لـ «نفي المنفى» شيلات هاـ غالوت shillat ha – gallut) إلى حد أنه يجسد ما وصفه ليفيناس بأنه طريقة «للتهرب أو التبرؤ من حقيقة الشتات»، تمتلك الصهيونية أيضا علاقة سلبية بشدة، وحتى تدميرية، باليهودية، علاقة تؤكد ذاتها بالشكل الأقوى في البلاغة المثيرة للجدل الذي يساوي بشكل متكرر اليهود بدولة إسرائيل (دولة تستمر في الإشارة إلى نفسها بوصفها «دولة الشعب اليهودي» في مجملها)، زاعمة بذلك أنها تمثلهم، لكن أيضا تشكل البديل عنهم، واضعة نفسها بدلاً منهم ـ بطريقة ليست خالية تماماً من الأصداء المهددة بالخطر ـ بعدهم.[1]

تكتب نتا فان فليت أيضا في كتابها اختلاف إسرائيل، عن الطبيعة المتناقضة لإسرائيل ـ فهي في الوقت نفسه دولة يهودية ودولة ليبرالية حديثة – منكبة على صعوبة جمع مفهومين يتناقض أحدهما مع الآخر ويشوشان كيفية فهم الدولة. بالإضافة إلى ذلك، فإنها ترى عكس (contra) أنيدجار، أن الصهيونية لم تجعل من إسرائيل بديلًا عن اليهود، أو تستبدل باليهودي اليهوديَّ الجديد، بل بالأحرى،

(1) غيل أنيدجار، «الحمى الصهيونية» في كتاب إليزابيث ويبر (تحرير)، مجتمعات العنف والسلام لدى دريدا (نيويورك: فوردهام، 2012)، 49 – 50.

حتى بشكل غير متعمد، تجمع الاثنين معاً باستمرار - بطرق مختلفة كثيرة. بالنسبة لها، أكدت الصهيونية الإسرائيلية على كونها ديمقراطية ليبرالية (ذات مواطنية عالمية) ويهودية في الوقت نفسه، محددة الاختلاف بينهما لكنها تجعلهما أيضاً غير قابلين للانفصال. إذا كان اليهودي بالنسبة لها متمماً لإسرائيل، فإنه يسلط الضوء على مشكلة الاختلاف بالنسبة لشكل الدولة القومية، الذي يشير عندئذ إلى التعامي عن الاختلاف الجنسي الذي يُكشف في شكل الدولة القومية من خلال مثال إسرائيل، وفي الواقع طبيعتها النموذجية[1].

إن الاختلاف الذي تم توسيعه في مجادلة فان فليت يمكن توصيفه بمصطلحات ميريام ليونارد كتوسيع أكثر للانقسام بين أثينا والقدس، أو العلاقة المجازية التي تمتد من العصر الروماني إلى الحاضر بين اليوناني واليهودي من ترتوليان إلى جيمس جويس: بين الهلينية (Hellenism) والعبرانية (Hebraism)، المسيحية والوثنية، العقلانية واللاعقلانية، العلمانية والدين. تؤشر الثنائية الجغرافية باتجاه اختلاف جوهري، يمكن أن تقول: الاختلاف الجنسي. إن السطر المستشهد به غالباً من رواية يوليسيس لجيمس جويس يسلط الضوء على البقعة العمياء [مشيراً] إلى الاختلاف بوصفه مكبسلًا [مغلفاً] داخل الاختلاف الجنسي - « منطق النساء: اليوناني اليهودي يساوي اليهودي اليوناني. الطرفان الأقصيان يجتمعان». في حين يقرأ ليونارد هذا بشكل صائب تماماً بوصفه يحيل إلى فكرة لاعقلانية النساء، يمكن للمرء أيضاً أن يقول إنه، مثل المناجاة الأخيرة لمولي، ينفتح على شكل من اختلاف أنثوي لم يتحقق بعدُ، أصبح مهماً للغاية لأجل دريدا ولأجل الكتابة الأنثوية (*ecriture feminine*) لسيكسو Cixous - رواية عاش البرتقال! (*Vivre L'Orange*) أو عاشت وهران/ إيران - والذي يلعب بالفعل أيضاً بمعنى المنفى الداخلي من موقع الانتماء، وهران - أي[أنا]، وهران - جي [أنا]، الذي هو شكل من الإقرار بأن أمة المرء، بعيداً عن كونها ملاذاً (sanctuary) غير مؤهل، تترك المرء مفتوحاً على نزوات سيادة الدولة. كان بإمكاننا أن نفهم هذا بشكل سيروي

---

(1) نتا فان فليت، رسالة دكتوراه غير منشورة، «سجال إسرائيل»، تموز 2012، جامعة ديوك.

ذاتي بوصفه يهودياً في وهران، في الجزائر في أثناء لحظة إلغاء المواطنة الفرنسية من أجل اليهود في عهد فيشي. يعترف آدم شتاين بذلك جيداً عندما يقول، متفكراً في استعمال مصطلح «صابون» في إسرائيل الذي يدل، بعيداً عن النظافة، على التخلص من شخص ما أو الشخصية التي تستحق التخلص من خلال الإشارة إلى شائعات الصابون النازي المصنوع من اليهود: «إذا كنت قالباً من الصابون في بلد الملاذ، عندئذ أكون قد أتيت إلى الوطن»[1].

ليوبولد بلوم هو اليهودي التائه الأساسي للحداثوية الأدبية. إنه لأمر شائع أن الحداثوية بشكل عام، ويوليسيس بشكل خاص، تُعنى بالمنفى والاغتراب[2]. عندما يجادل في مقولة المنفى، يكون ذلك عادة في سياق أي نوع من المنفى، سواء كان قسرياً أم اختيارياً، سواء كان فعلياً أم مجازياً (كما نوقش في عمل سيكسوس التذكاري منفى جيمس جويس) أو بكلمات روبرت التي تتكلم عن ريتشارد في مسرحية جويس بعنوان المنافي (Exiles) ، «اقتصاديا» أو «روحيا».

يقرأ ريتشارد وصف روبرت له:

> ثمة أولئك الذين تركوها [البلاد] ليبحثوا عن الخبز الذي يحيا به الإنسان، وثمة آخرون، لا بل أولادها الأكثر حظوة، الذين تركوها ليبحثوا في بلدان أخرى عن غذاء الروح الذي تستدام فيه أمة من الكائنات البشرية في الحياة.... أولئك الذين تركوها في ساعة حاجتها[3].

(1) كانيوك، آدم يبعث حيا، 133. انظر أيضا يحيا البرتقالي
Vivre l'Orange (Paris: de femmes. 1979).

(2) جويس، يوليسيس (هوليوود، فيلادلفيا: سيمون أند براون، 2013).

(3) جويس، المنافي، مع هوامش المؤلف ومقدمة بقلم بادريك كولوم (لندن: دار غرانادا للنشر، إعادة 1983)، 126 -7. انظر أيضا هيلين سيكسو (Helene Cixous)، منفى جيمس جويس (نيويورك: دي. لويس، 1972).

لكن حتى في يوليسيس، النص الأيقوني للحداثوية الأدبية، فإن مقولة المنفى النظرية هي مقولة مفيدة من أجل الانكباب على النص و، في الواقع، على فترة الأدب ذات الصلة.

إذا كان إريش أورباخ يبدأ وينهي كتابه المحاكاة (*Mimesis*) بالأوديسات - مناقشة هوميروس في الفصل الأول، ومداخلات موجزة حول يوليسيس لجويس في فصله الأخير عن فرجينيا وولف - فإنه يسعى ضمناً إلى تحديد التشكل المختلف لمفاهيم المنفى في تاريخ ما يعتبره الأدبَ الأوروبي[1]. تقدم أوديسة هوميروس العالم من خلال إنسان عادي، أوديسيوس، والآلهة الذين تدخلوا في حياته. في حين تدور الملحمة بشكل مزعوم حول رحلات أوديسيوس المنفوية عندما يعود من الحرب الطروادية، يذكرنا أورباخ بأن إطاراً زمنياً آخر يجري تقديمه، ليس كذاكرة بل كزمانية مختلفة عن زمانية السردية الرئيسة. يصبح أوديسيوس أكثر نمطية وفي الوقت نفسه أكثر تفرداً بشكل خاص بهذه الحكايات المسرودة حول ماضيه ومواضي الآخرين. في حين يعتقد أورباخ أن جويس يستمر في سبر شخصية إنسان عادي، فإنه يقر بالتركيز المستمر على موقع بعينه. إن الصعوبة الشديدة لرواية يوليسيس لجويس، بالنسبة لأورباخ، هي العقول التائهة لأصوات سردية مختلفة كثيرة، تكون منفية عن ذاتها زمنياً بإقحام الذكريات. لكنها أيضا منفية بعضها عن بعض بالانفصال المرسوم لعوالمها بالرغم من سياقها الخاص في دبلن. المنفى، إذاً، لا يُحدد ببساطة في حقيقة بلوم اليهودي التائه، الذي يكون غريباً بالضرورة، أو ستيفن الشاعر الجوال، بل أيضاً في كونهما منفيين عن ذاتيهما، يحتويهما فضاء مشترك.

في فصل «سيرسه» (Circe) المتوتر من رواية يوليسيس، يحرفن (literalize) بلوم، ثم الآخرون، أو ينزعون المجاز (demetaphorize) عن النزاعَ الموقعي من خلال المناقشة المُجَنْوَسَة (gendered) للملاجئ والمصحات العقلية. إنهم يسلطون الضوء على الحركية الأقل للنساء والأنواع المختلفة من «حبسهن» - «أنقذوا مصح

(1) إريش أورباخ، المحاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي (برينستون، نيو جرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1953).

ماغدالن للنساء الساقطات» ـ أو نبذ السوائية الجنسية من خلال عبارة موليغان: «الدكتور بلوم شاذ بشكل ثنائي الجنس. لقد فر مؤخراً من المصح الخاص للدكتور يوستيس للسادة المعتوهين»[1].

إننا نرى شكلاً آخر من نزع المجازية في لاسامية ايرلندا يُكشف من خلال عدم وجود مصح لأجل اليهود، وفي هذه الأشكال من الصراع البنيوي مثل صراع السارد المجهول الاسم في فصل «سيكلوبس» (Cyclops)، الذي يصبح «اللا أحد» [النكرة] التائه من الأوديسة، يعود ليسكن المكان بعد أن خُدع وهو مفعم بالاستياءات من البلاد والأسرة والكساد الذي سببته الانقسامات السياسية المريرة في المدينة. يجلس الشخص الذي يسمى المواطن مع كلبه، الذي يدعى غاريوين، يعطيه من حين إلى آخر شيئاً ليأكله[2]. إنه يوبخ بلوم ساخراً لكونه يهودياً في حين يدمدم غاريوين له ويشمشمه، الأمر الذي يستثير تعليقاً حول رائحة اليهود:

– وأنا أنتمي إلى عرق، يقول بلوم، مكروه ومضطهد أيضاً. وهو كذلك الآن. في هذه اللحظة بالذات. في هذه اللحظة بالذات.

اللعنة، أوشك أن يحرق أصابعه بعقب سيجاره القديم.

– لقد سُرق، يقول. سُلب. أهين. اضطُهد. يؤخذ ما هو حقنا. الآن، في هذه اللحظة، يقول، وهو يرفع قبضته، يباع بالمزاد في المغرب، مثل العبيد أو الماشية.

– هل تتحدث عن أورشليم الجديدة؟ يقول المواطن.

– أنا أتحدث عن الظلم، يقول بلوم[3].

تصبح رواية عوليس إذًا نصاً للسجن والتوتر السياسي بقدر ما هي نص للمنفى والتجاوز المستلب. وتصبح معالجة الظلم مخاض حب مُعلمَناً (secularized)

---

(1) جويس، يوليسيس، 434.

(2) غاريأوين، وتعني حرفياً حديقة يوحنا، تشير إلى مكان خارج ليمريك في ايرلندا، الذي كان مستشفى خارج أسوار المدينة.

(3) جويس، يوليسيس، 285.

بالضبط لأن الفضاء والاسم ومنزلة المواطن ليست كافية، بالنسبة لبلوم، لمواجهة ذاك الظلم. إن اليهودي، الذي يحمل في عوليس أثر اللاإنسان، الممثل هنا من خلال هذه المناقشة للرائحة، يلقي الشك على الخطاب القومي الجمهوري الأيرلندي (وفي الواقع أي خطاب).

تقليدياً، تتعرف الكلاب على الإنسان عندما تعرف أنه صاحبها. هذا هو الدرس من تعرُّف أرغوس على أوديسيوس في الأوديسة. في مقطع بينيلوب الأخير، يرى أرغوس صاحبه يقترب. إنه يثب فرحاً بشكل خاطف، وهو منهك وملوث بالتراب، عندما يرى أوديسيوس، الذي يذرف دمعة لأجله. ويموت أرغوس، راضياً عن تعرفهما المتبادل الظاهر. إلى حد أن الكلب الذي يسميه ليفيناس بوبي، وهو كلب يرى ليفيناس أنه قد يكون ابن ابن ابن إلخ أرغوس، قد يكون أرغوس هو الكانطي الكبير الأول. يقترح ليفيناس أن بوبي، وهو كلب مهزول «بقي حياً في بقعة برية ما في منطقة المعسكر في وحدة كوماندوس الغابات لأجل السجناء اليهود في ألمانيا النازية التي احتجز فيها ليفيناس مع 70 آخرين، كان الكانطي الأخير في ألمانيا النازية، بدون الدماغ اللازم لتعميم الحِكَم أوالدوافع».[1] في عوليس، يجري تقديم العلاقة بين الإنسان والكلب بشكل آخر؛ يبدو غاريوين وهو يشم رائحة أثر الحيوان في بلوم، الذي لم يكن بعدُ إنساناً، أو على الأقل لم يكن بعد مواطناً، الذي هو كل إنسان تائه حديث.

لكن لنعد، إذاً، من الرائحة إلى الاسم. فقد كان بوبي، كما قال ليفيناس، «اسماً غرائبياً» يمنح «كما يفعل المرء مع الكلاب». قبلئذ في آدم يبعث حياً، يواجه القارئ بالسخرية من الاسم ومعاملة الاسم بوصفه مثيراً للسخرية. إذ كان آدم يسمي نفسه آدم، فإن ذلك بنفس الإيماءة التي كان القومندان كلاين ينادي بها كلبه ركس:

(1) إيمانويل ليفيناس، الحرية الصعبة، ترجمة شين هاند (بالتيمور: مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1990)، 153.

آدم اسم ظريف. الهنود أطلقوا على الإنسان الأول اسم مانو (Manu)، الـذي يعنـي سـيد النوايا والأفـكار العظيمـة والسـحرية. الإغريق، الذين اخترعوا المنطق، الذين اخترعوا الديمقراطية بمساعدة العبيد، ونظام الصرف الصحي الحديث والدراما، أطلقوا على الإنسـان اسم أنثروبوس (Anthropos): بعبارة أخرى، المراقب من فوق. الرومان أسـموه هومـو (homo)، الحيـوان الناطـق. العبرانيـون أسـموه آدم (Adam)، تيمنـا بالمادة ـ التراب أو آدماه (adamah) ـ التي تشـكل منها، باسم عيبه الموروث أو نقيصته، الدم الذي يجري فيه نحو الحياة أو الموت»[1].

آدم بعيـد عن الإنسـان وركس بعيد عن الملك، لكنه مثـل الملك هو قبل القانون وخارجه، الوحش والسـيد[2]. بدلًا من إنشـاء كينونته أو كرامته، يطرح اسم ركس بالأحرى مسـألة مـا إذا كان بمقدور مثل هذا الملك أن يقرر أن يصنع اسـتثناء بترك آدم يحيا أو يموت (آرغوس أنجب ركس؛ ركس أنجب آدم؛ آدم أنجب داوود).

بعد ذلك بسـنوات، حينما كان آدم في المصح في النقب، يلتقي بكلب ـ طفل ناج من الموت جُلبَ إلى هناك. الكلب الطفل، أو الطفل الكلب، الذي يُحتجَز في المصح، أو يكون عرضاً [من أعراض] فجيعة آدم (أو ربما كليهما)، يلعب أيضاً دوراً حاسـماً في حيـاة آدم. فعندمـا يبدو الطفل الكلب أنه أصبح أكثر إنسـانية وأقل كلبية، جزئياً بفضـل جهـود آدم للارتباط بـه، يسـتنزف آدم، ويقترب من موت مسـتحث ذاتياً. يندب الكلب، ويبحث عن أثره في آلة كاتبة يعطيها للكلب الطفل ليلعب بها. بذلك يلعـب الكلب الطفل بتكنولوجيا الحداثـة قبل حتى أن ينطق. يرغمه مجنونان ـ آدم، ووولفوفيتز، الخاتن ـ على أن يسـمي نفسـه بالآلة الكاتبة. كـما لو كان يشرح عنوان

---

(1) كانيوك، آدم يبعث حيا، 217.

(2) جـاك دريدا، الوحش والسـيد، المجلدان 1 و2 (ترجمة جفري بنينغتون) (شـيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 2011).

الكتاب ـ في العبرية، آدم بن كلف (Adam ben kelev) تعني إنسان بن كلب ـ يجبر على الآلة الكاتبة كما يليق بالتكنولوجيا، كيفما كان ذلك بشكل ينطوي على مفارقة، الأداة الأقل حداثة والوسيلة الأقل إنسانية، والأثر الأكثر لاإنسانية داخل الاسم الذي تنتجه. مثل رواية عوليس، التي تلعب بالإعكاس اللغوي لكلمتي GOD – DOG [إله ـ كلب]، يبدو أن GOD [إله] في الرواية، وبالتالي أصل كل الأشياء، ربما كان في النهاية نتيجة لخطأ مطبعي بدلا من أي شيء أكثر عمقاً. في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت DOG [كلب].

الكتابة إذاً سابقة دائما للكلام في الطريقة التي يكون بها اللا إنساني دائما قبل الإنساني وبعده. بالنقر على الآلة الكاتبة، يسعى الكلب ـ الطفل إلى كتابة نفسه في الوجود. أو، إذا لم يسع إلى ذلك، فإن وجوده قد يكون نتاجاً جانبياً للعبه المتحول إلى عمل. الاسم ينطبق بشكل أكثر أو أقل على غاري أوين أو بوبي أو أرغوس في خلقهم التوالدي العذري الذكوري اكثر أو أقل من انطباقه على الكلب الذي هو خارج قيود القانون، الذي هو أنيموت (animot) ـ لنستعمل مصطلح دريدا ـ كلمة، لا كينونة، تعبر بدون خصوصية النوع أو الجنس ـ أثر الحياة، يمكن أن يقول المرء[1].

> مع الأثر الأول لتفكير الأثر في كتاب (*Of Grammatology*)، فإن الآلة بكاملها التي تنحو إلى استبدال كلمة «كتابة» بالمعنى العادي بكلمة «أثر» أو كلمة «كلام» بالأثر، كان هدفها النهائي هو أن الكتابة والكلام والأثر ليست الخاصية المميزة الصحيحة للإنساني. ثمة أثر إنساني، تكتب الحيوانات. منذ البدء، تفكيك الإنساني بشكل صحيح، وبالتالي لإمبراطوريته، حقه، هو في المكان. لقد قاوم جاك دريدا دائما التضاد بين الإنساني والحيواني، تماماً كما يقاوم التضاد وبالتالي فرض

(1) جاك دريدا، الحيوان الذي لذلك أنا؛ انظر أيضا آن برغر ومارتا سيغارا
Anne Berger & Marta Segara, eds., Dementagerie: Thinking of Animals after Derrida (Amsterdam: Rodopi, 2011).

العلاقة الهرمية/ التراتبية بين الرجل والمرأة. هذه هي السمة الأصيلة (archoriginary)، الدائمة بشكل مطلق، لمساره السياسي[1].

يبقى الأثر اللاإنساني، حتى عندما يكون إنتاج الإنسان من خلال تكنولوجيا الآلة الكاتبة، هو أيضا إنتاج المواطن. ومع ذلك، فأي شكل من الظلم يمكن معالجته من قبل هذا المواطن، لتقديم سؤال بلوم إلى الكلب؟

لآدم شقيق توأم [اسمه] هربرت يسكن بداخله يظهر على عتبات النوافذ، يراقبه كما لو كان الأنا الأعلى العقلاني الذي بات يسخر بتمرينه الفلسفي، سخريته من تهريج آدم، من أساتذته الأفظاظ المتكبرين، وكتابه مدخل إلى النظرية الأخلاقية. كل ذلك يأتي مع رفض الاعتراف بآدم الكلب بوصفه ليس أكثر من دجال. إن ولادة الدولة وولادة المصح تتمان عن طريق قوى أجنبية بفكرتها الخاصة بها عن المفهوم الأخلاقي للملجأ المستقبلي. في حين تكون الإيماءات على مستوى واحد إحسانية، تظهر الرواية كيف تخلق أشكالها الخاصة بها من الظلم من خلال التسمية.

ليس المصح العقلي في صحراء النقب فقط أداة لإظهار الجنون الذي ينتج بعد الهولوكوست، والحاجة إلى استعادة نوع ما من نظام ما بعد الفجيعة. إنه يمثل أيضاً نموذجاً لجنون الدولة وشكل الدولة الذي يملي أن التجميع يمكن وينبغي أن يكون حلاً حميداً للمرض ولظلم الحل النهائي. إن كبير الأطباء، الدكتور غروس، الذي يفتن بآدم، يعترف بالعجز عن إشفائه، والعافية الظاهرة في الفصول الأخيرة ليست بأي شكل من الأشكال تأكيدا لأي شيء. يمكن للشخصيات أن تتنبأ بـ[توقيت] ميتاتها بالدقيقة، ويمكنها أن تستمر في التفكير في آدم بوصفه علامة أمل، ويمكن للأطباء والممرضات أن يغرموا بمفاتن آدم الفتاكة أحياناً. إن آدم نفسه يحمل أثر كلب بداخله، وتثيره فكرة الجنس في حضرة الكلب، أو الجنس الكلبي وهو تزينه التيجان مع شريكه الجنسي. إنه لا ينكب بشكل تام على سحر ذكوريته وعنفها،

---

(1) انظر هيلين سيكو

Helene Cixous, «Co-Responding Voix You,» Derrida and the Time of the Political, 43.

ولا الرواية ذاتها تنكب بشكل كاف على فقدان المؤنث الذي يقود إلى التوالد الذاتي للأطفال الكلاب ذي الخط الأبوي.

يصبح الكلب ـ الطفل ضارب الآلة الكاتبة جزءاً من التكنولوجيا الذكورية للدولة عندما يبدأ تنضيده العشوائي بإنتاج كلمات أكثر نضوجاً بالمطلق وأكثر تحيزا جنسيا مما في شبابه، عندما يفسر هو أيضاً، مثل آدم، شعور الناجي بالذنب بإخراجه في لذة وألم اللقاء الجنسي والعنف. إن آدم أيضا يرى نفسه كضحية محتملة للعنف الجنسي. و إلى جانب الاغتصاب الجماعي، الحقيقي أو المتخيل، للتوأمين شفستر من قبل البدو، ورُثْ الميتة ومحاولة قتل رُثْ أخرى ـ فإن هذه الأشكال من العنف الجنسي تعطي شعوراً بأن ثمة أملاً ضئيلاً بالتكاثر خارج التوالد الذاتي الذكوري. حول كل أعمال العنف هذه ضد النساء لا يمكن قول شيء في الواقع: «لم أعرف ماذا أقول للأختين شفستر عندما انصرفت عنهما. نظرنا أحدنا إلى الآخر بحزن شديد. لكننا لم نبك. لم نتطرق إلى ذكر ما حدث. لم نذكر الصحراء ووحي الله»[1]. كما لو أن اغتصاب النساء في الرواية هو مذكر فقط بأن المرأة لا توجد، نرى أثرها ربما في اللاإنساني.

> الكلب سجين في عالم الفردوس، عالم آلة. سيد أوليفيتي، هل تعلم أن كلباً بعينه في معهد إعادة التأهيل والمعالجة في آراد يعزف موسيقى جنازة الشيطان عليك؟ سيد أوليفيتي، أحييك عن بعد من مكان بعيد، من آراد، من العراء، من الصحراء. بالمناسبة، هل لي وجه؟ هل وجهي هو جزء من المعاناة الذي ينفجر في وجه أشعة الشمس؟ أية مضاهاة خيالية، مثل الأيام الخوالي: ركس وآدم، كلاب ايلزه كوخ والقومندان كلاين... ياله من شغف رأيت ذات مرة امرأة مثل تلك، زوجة كلاين، في السرير... لماذا كانت جائعة إلى هذا الحد؟ بسبب رائحة العظام المحروقة؟... وهي أرادت أن تصدق أن كل

(1) كانيوك، آدم يبعث حيا، 367.

> شيء سيتغير بعد تكريس ليلة واحدة لكلب.... وهو؟ كلايني؟ إنه حي وسيعيش بعد ذلك...أصبح يهوديا. لا توجد عدالة في العالم. إن طفلي وحده عادل. كلبي. أصابعه تحوم. إن رؤية تلك الأصابع تعبد تلك الأوليفيتي الباردة هي محببة نوعا ما وإنسانية، وربما أيضا نبيلة ودافئة. من صنع هذه الأوليفيتي؟ الأوليفيتيات الأخرى، الأوليفيتيات الأجنبية، صنعوا هذه الأوليفيتي. أوليفيتي أنجب أوليفيتي الذي أنجب أوليفيتي.... «أنا كلب!» آدم يزعق. هذا ما لم تفهمه أبدا. هربرت، أخي... رغم كل دراساتك... وهوبز مع كلبه يأكل الكلبية، الإنسان يساوي الذئبية، وروسو ولايبنيتز وهيغلك وكانطك.... أنت لم تفهم أبدا أنك كنت ـ أي، أنا كنت ـ كلباً[1].

إن قراءة الرواية مع مقالة ليفيناس «اسم كلب، أو الحقوق الطبيعية» وضدها، حول بوبي الكلب، تظهر تفاهة أن تكون كانطياً في وجه الحياة التي يمكن الاستغناء عنها. أي نوع من المستقبلية يتم تخيله خارج شكل الكرامة؟ هل هي التي يصفها ليفيناس بأي شكل من حسن الضيافة من أجل مستقبل جديد سوف يترك أثر الاختلاف الذي لايساوم عليه ظاهراً في الشعوب المختلفة، هي نفسها التي أزيحت عن طريق إنشاء هذه الدولة المصح؟

السؤال المفترض إذاً هو: كيف يقول المرء «أنا آدم»، «أنا إنسان» أو بالفعل «أنا حيوان»، «أنا يهودي»؟ إن عمل دريدا على اليهودية والحيوان يقدم جواباً جزئياً. ولماذا ضرورة ادعاء الأسماء الحقيقية وأسماء العلم للسلالة ذات الخط الأبوي والأملاك والملكية التي تأتي معه. في الحيوان الذي لذلك هو أنا، (المزيد من المتابعة)، يتوسع دريدا في الحالة المشكوك فيها لبيانات تحديد الهوية من خلال استكمال الـ («Je sui») أو «المزيد للمتابعة». في حين تعني («Je suit») «أنا أكون» و«أنا أتبع»، وتوحي «المزيد للمتابعة» بمواصلة خط، فإنها تشير أيضاً إلى لا حضور الأنا

(1) المرجع السابق، 201، 204.

والإلحاح على ماضيها ومستقبلها (وروائحتها؟) اللذين يلازمانها، مثلما أن تلك الكينونة يتم فتحها من قبل اللاوجود، الانتماء يلغى عن طريق اللا انتماء، والإنساني يحمل دوماً أثر اللاإنساني.

في «إبراهيم، الآخر»، يكتب دريدا عن صعوبة ادعاء اسم يهودي لنفسه:

> ولنتكلم بشرف عن هذه الكلمة يهودي ـ وأقصد بكلمة بشرف قياس النفس عن طريق ما هو جدير بذاك الاسم أو تلك الصفة في الشكلين المسموع والمرئي لمقاطعها.... ـ الـ (j) والـ (oui) (نعم) من كلمة (juif) بين (suis) (أكون) من (je suis) (أنا أكون)، (je suis juif) (أنا يهودي)، الـ (juste) (بالكاد، فقط، عادل؛ أو: مستقيم، عادل)... سيكون على المرء أن يحتكم إلى قوة الاختراع الشعري والذاكرة، إلى قدرة على الاختراع مثل جرأة التذكر (anamnesis)[1].

كما يكتب دريدا نفسه، عندما طلب منه أن ينكب على قضايا مرتبطة باليهودية، كاد أن يرد بطريقة السيرة الذاتية، بكل تعقيدات الـ (je suis) المفضية إلى ذلك. إنه يذكر المرء بالمكبوتات الأدبية لمولي بلوم، الذي توفر خلفيته اليهودية السفاردية الخاصة من خلال النسب عن طريق الخط الأمومي، المدفونة تحت الكاثوليكي الرومي، إمكانية اللذة أيضاً في الـ «نعم» والـ «أنا أنحدر» (je jouis) من كلماتها الأخيرة. إنه يكتب عن طفولته في الجزائر وعن تاريخ اليهود في الجزائر الذين منحوا المواطنة في عام 1870 بفضل مراسيم كريميو (Cremieux).

كان أدولف كريميو محامياً يهودياً فرنسياً، أمَّن المواطنة لليهود في أثناء عهده في الدفاع القومي. كان كريميو أيضا المؤسس للمنظمة الفرنسية «الحلف الإسرائيلي العالمي» في عام 1850 وأدارها حتى وفاته في عام 1880. إن المنظمة، التي أدارها فيما بعد ليفيناس، قد ركزت على التعليم والتقدم المهني لليهود، وأنشأت المدارس

(1) دريدا، «إبراهيم، الآخر».

التي لا يزال بعضها قائماً[1]. يكتب دريدا بشكل مؤثر عن علاقته باللغة المكثلكة لليهودية في جزائر شبابه، والختان نفسه الذي يكون مقيداً بالقطع ضمن التعبير السردي الذاتي، وألم الأطفال اليهود أمثاله من كونهم مطرودين من المدارس في أثناء حكم فيشي نتيجة لقرار فرنسي وليس لقرار ألماني. بالنسبة له، إذاً، يحمل اسم «يهودي» معه أثر الاستعمار الأوروبي الحديث، كما سيحمله الهولوكوست والصهيونية.

كان بإمكان هرتزل أن يتخيل صهيونه بعد المعركة القانونية لدريفوس بشيء يشبه الإيمان بإمكانية التمثيل والمواطنة. كان بإمكان حنة أرندت أن تصوغ فهمها للعدالة والشر من خلال محاكمة آيخمان، ملاحظة الشكل المساوم عليه من عدالة المنتصر، ومشكلة القضاء. لم يكن بمقدورها أن تصوغ مفهوماً عاماً لنظام حكم جديد، مع الحيوانات التي تتكلم كما يمكن لآدم أن يقول. سيطور دريدا مفهومه الخاص للعدالة جزئياً من خلال محاكمة كلاوس باربي.

لهذا خلقت هذه المحاكمات الثلاث للعنف المضاد للسامية مفاهيم متنوعة للعادل. يحيل دريدا، في مقالته «قوة القانون»، بشكل مشهور إلى جاك فرغس، محامي الدفاع سيء الصيت عن باربي. إن مأزقي العدل والقانون، شكلي الاستثناء والقرار، ينظر لهما فقط بإيماءات موجزة نحو فرغس. مع ذلك، يعلن دريدا بصراحة عن إعجابه بالقرار السيادي الممتاز بإخضاع القانون الفرنسي للمحاكمة، كاشفاً عن الطريقة التي تؤدي بها عدالة المنتصر إلى العمى في القانون الاستعماري وفي فقدان الذاكرة ما بعد الاستعماري. يبدأ فرغس سيرته مشهوراً في الجزائر حيث دافع عن جميلة بوحيرد. إذ كان منتقداً لفقدان الذاكرة الذي كان مطلوباً بعد اتفاقية ايفيان

(1) للمزيد حول التحالف، انظر جان كلود كوبرمينك
Jean –Claude Kuperminc, «L'Alliance israe(acute)lite universelle en Algerie,» in Juifs d'Algerie presentee au Musee d'art et d'histoire du Judaisme (2012; Paris: Skira Flammarion), 219 – 21.
مما يثير الاهتمام أن ايمانويل ليفيناس أصبح مدير الكلية الشرقية العليا للتحالف الإسرائيلي العالمي في باريس في ثلاثينيات القرن العشرين.

Evian Accords التي لم يخضع بموجبها المنخرطون في الصراع للمحاكمة على جرائمهم.

إن مقالة أليس كابلان الفاتنة حول كتاب آلان فنكيلكراوت بعنوان التذكر بلا جدوى (*Remembering in Vain*)، وهو تحليل لمحاكمة باربي، تكشف بقوة كيف أن مفهوم الزمانية المراهن عليها في دفاع فرغس كان هو المصدر لمثل هذا النقد اللاذع الهائل في فرنسا[1]. فهي تشرح أن باربي حوكم بموجب قانون الجرائم ضد الإنسانية، وهو قانون فرنسي لا يمتلك أي تشريع أساسي للمهل القانونية. وهذا ما سمح لفرغس بالقيام بأداء مسرحي. فالجرائم التي قدمت إلى المحاكمة في عام 1987، المرتكبة بشكل مزعوم في أثناء الحرب العالمية الثانية، قد فسرت من خلال عدسة الحرب الجزائرية (1954 ـ 62) واتفاقيات ايفيان منذ 1962. لقد أظهر التناقض في المنظومة القانونية الفرنسية ـ حقيقة أن باربي يمكن محاكمته، لكن لا يمكن محاكمة أي ضابط فرنسي بسبب دوره في الحرب الجزائرية ـ أن منظومة القانون برمتها معيبة، بادعاءاتها المرجعية من القوانين الموجودة مسبقاً في حين تتعامى بالكامل عن هذا التناقض. تستوحي محاكمته الاستعراضية، أو استراتيجية التمزيق القانوني، من المحاكمات الأدبية، والمحاكمات المسرحية في الأعوام المنصرمة[2]. إن الأثر الاستعماري هو بشكل واضح، ضمن منطق فرغس، الأثر اللا إنساني المعبر عنه بلغة الجرائم ضد الإنسانية. إن حجته مشابهة لحجة ايمي سيزار في كتابه خطاب حول الاستعمار (*Discourse on Colonialism*):

> نعم، كان حرياً بنا أن ندرس سريرياً، وبالتفصيل، الخطوات التي اتخذها هتلر والهتلرية وأن نفضح برجوازي القرن العشرين المتميز جداً، الإنساني جداً، المسيحي جداً الذي يحتوي بداخله هتلراً، دون أن يكون مدركاً لذلك، يسكنه، ذاك الهتلر هو شيطانه، الذي إذا

---

(1) أليس كابلان، «حول مقال آلان فنكيلكراوت «تذكر بلا جدوى»: محاكمات كلاوس باربي والجرائم ضد الإنسانية» .Critical Inquiry, 19 (1992):70 -8

(2) انظر جاك دريدا «قوة القانون»؛ وجاك فرغس، العدالة والأدب (باريس، PUF: 2011).

> سار ضده يكون غير متسق وأن، في العمق، ما لا يستطيع أن يغفر هتلر من أجله ليس الجريمة ذاتها، الجريمة ضد الإنسان، إنه ليس إذلال الإنسان في حد ذاته، إنه الجريمة ضد الإنسان الأبيض، إذلال الإنسان الأبيض، وحقيقة أنه طبق على أوروبة الإجراءات الاستعمارية التي كانت حتى حينه مخصصة حصراً لأجل عرب الجزائر، وعمال الهند غير البارعين، وسود أفريقية.
>
> وذاك الشيء العظيم الذي أحمله ضد الإنسانوية الكاذبة: أنها لزمن طويل أكثر مما ينبغي قد أضعفت حقوق الإنسان، وأن مفهومها لتلك الحقوق كان ـ ولازال ـ ضيقاً ومتشظياً، ناقصاً ومتحيزاً و، إذا أخذت كل الأشياء في الاعتبار، كان عنصرياً بشكل خسيس[1].

يعمل فرغس، إذاً، ضمن إطار زمن الذاكرة والأدبي أكثر مما يعمل في إطار الزمن القانوني لمعظم المحامين.

لو كان هرتزل ينشد دولة جديدة تحذو حذو دريفوس، وكانت أرندت تنشد نظام حكم أرسطوياً جديداً لا يقوم على شكل عدالة المنتصر التي رأتها في محاكمة آيخمان، عندئذ لكان دريدا قد فهم السياسي الذي ينتاب من خلاله، الأثر، اللاإنساني، الأنثوي، اليهودي، الجزائري، بطريقة تلقي بظلال الشك على أية فكرة متسقة عن الجماعة الحالية: دريفوس أنجب هرتزل؛ آيخمان أنجب أرندت التي أنجبت بتلر وأغامبن. باربي وبوحيرد أنجبا فرغس: موللي وفرغس أنجبا سيكسو ودريدا. إن كلاً من الأدبي والقانوني يقومان بعمل التشكيك في تكوين شيء ما بوصفه إنسانياً ووضعه جنباً إلى جنب مع التشكيلات الأكثر ابتذالاً والأقل سمواً التي تنجم أحياناً أو تفترض مسبقاً. لا مساءلة للإنسان أو للنوع بدون مساءلة للاختلاف الجنسي المحشو بداخله، وبدون القصة المكبوتة للمخاض الأنثوي. فالمستقبلية في المصح

(1) ايمي سيزار، الخطاب حول الاستعمار (نيويورك: مونثلي ريفيو برس)، 36 - 37.

تدل على الاختلاف الجنسي بوصفه المقولة الأصلية (*ur category*) للاختلاف المحو من خلال العنف التأسيسي للنسب ذي الخط الأبوي. لا يمكن أن يوجد فكر نوعي [خاص بالنوع] كفؤ دون الإقرار باقتصاد الذات ـ الذات المتمركز حول الذكورة (androcentric) ـ الذي يستمر. بالتفكير بلغة المصح واللغة الكوكبية، يصبح الشخص الداخل إلى المصح العقلي أو طالب اللجوء السياسي إنساناً من خلال سيرورة الصيرورة ذاتاً ـ مقحماً في شكل يمكن التعرف عليه كما لو كان بالإمكان محو الحالة اللاإنسانية للكينونة قبل تلك القوانين، وفي الواقع بعدها[1].

---

(1) شكرا لك نتا فان فليت للتعليق على نسخة أسبق من هذا الفصل.

- 9 -

الموقف التأويلي

أن تكون خارج هوامش الصهيونية السياسية

سانتياغو زابالا

ليس الهدف ببساطة هو التبعثر جغرافياً، بل اشتقاق مجموعة مبادئ من الوجود المبعثر الذي يمكن أن يخدم تصوراً جديداً للعدالة السياسية. ذاك التصور سوف يستتبع عقيدة منصفة حول حقوق اللاجئين وانتقاداً للأنماط القومية لعنف الدولة التي تديم الاحتلال، ومصادرة الأراضي والحبس السياسي ونفي الفلسطينيين. سيقتضي ذلك ببساطة مفهوماً عاماً للتساكن الذي سيكون شرط نشوئه هو إنهاء الاستعمار الاستيطاني. بصياغة أكثر عمومية، بناء على هذا التصور للتساكن يمكن ويجب توجيه النقد لعنف الدولة القومية اللاقانوني - بلا أية استثناءات.

جوديث بتلر، افتراق الطرق، 2012

إن التأويل، الشبيه بالتفكيك، هو أحد المواقف الفلسفية القليلة التي غالبا ما تحض أتباعها على الاصطفاف سياسياً؛ أي المخاطرة بارتكاب أغلاط مدنية لا يمكن نسيانها. من المثير للاهتمام أن نلاحظ كيف أن الفيلسوف الذي أكد للمرة الأولى على موقفه الأنطولوجي هو أيضاً الذي ارتكب خطأً سياسياً لايمكن نسيانه: مارتن هايدغر. رغم أن الأستاذ الألماني ليس الفيلسوف الكبير الوحيد في التاريخ الذي يؤيد أيديولوجيا سياسية عنصرية، فإنه بالتأكيد أول من يرد إلى الذهن عند

تحليل السمات الأنطولوجية للوجود على هوامش الصهيونية السياسية، كما سنفعل هنا. حتى رغم أنه كان لهايدغر بضعة أصدقاء يهود ورفض المصادقة على تعيين عميدين مناهضين للنازية عندما كان رئيساً لجامعة فرايبورغ في عام 1933 [1]، فقد يخجل من كونه عنصراً من النظام النازي لبقية حياته. لكن افتراض أن كل كتاباته «تنشر التصورات العنصرية الراديكالية والمدمرة للحياة البشرية التي تشكل الأساس للهتلرية والنازية»[2]، كما افترض إيمانويل فاي (Emmanuel Faye)، هو مبالغ فيه وغير دقيق. إن حقيقة أن فلاسفة لامعين، مثل حنة أرندت وجاك دريدا وراينر شورمان، قد طوروا تصورات الأستاذ الألماني بدون نشر الكراهية هي إشارة إلى أن فاي إما كان يفترض أن العنصرية هي بالضرورة سمة للتنوير المضاد أو كان يخدم مصلحة الصهيونية السياسية في إبقاء اللاسامية حية بكل الوسائل[3].

كما يتبين، من الممكن تماماً أن المثقف الفرنسي كان يتبع الأيديولوجيتين الآنفتي الذكر، واضعاً في الذهن أنهما تنتميان إلى الميتافيزيقا؛ أي نسيانية الكينونة لصالح الكائنات. مع ذلك، يستمر هايدغر في كونه هدفاً سياسياً سهلاً في عالمنا الفكري: كان رئيساً لجامعة فرايبورغ في عام 1933 (لمدة 11 شهراً) انتقد المعنى الوجودي للنزعة الإنسانية (في حواره مع جان بول سارتر)، وحتى إنه أقام علاقة مع يهودية (حنة أرندت) ستعارض فيما بعد إنشاء دولة إسرائيل[4]. إذا كان باحثون

---

(1) غ. شتاينر، مارتن هايدغر (شيكاغو، إلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 199)، 116 ـ 24.

(2) إ. فاي، هايدغر: إدخال النازية إلى الفلسفة في ضوء حلقات البحث غير المنشورة في الفترة 1933 ـ 1935، ترجمة م. ب. سميث (نيوهافن: مطبعة جامعة ييل، 2009)، 316. دراسة فاي ببساطة هي آخر ما صدر من دراسات مكرسة لنازية هايدغر، فقبله حاول فيكتور فارياس (هايدغر والنازية، فيلادلفيا: مطبعة جامعة تمبل، 1991) وتوم روكمور (حول نازية هايدغر والفلسفة، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1991) أيضا أن يبرهنا النتائج العنصرية الحتمية لفلسفته.

(3) استخدمت الصهيونية السياسية أيضا الهولوكوست لتبرير استيطانها. انظر إن. فينكلشتاين، صناعة الهولوكوست: تأملات حول استغلال المعاناة اليهودية (لندن: فرسو، 2000).

(4) كما تذكرنا بتلر، رغم أن أرندت «كانت يهودية، أكدت على أن إسرائيل ينبغي ألا تكون دولة يهودية وكانت تعتقد أن مساعيها لشرعنة حقوقها المزعومة في الأرض من خلال عنف الدولة هي أشكال عنصرية من الاستعمار لا يمكن أن تؤدي إلا إلى صراع دائم». انظر ج. بتلر، افتراق الطرق: اليهودية وانتقاد الصهيونية (نيو يورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2012)، 35.

هايدغريون كثيرون يدافعون عنه أو سعداء بكونه ارتكب هذا الخطأ، فليس (كما يعتقد الكثيرون) لأنهم أيضا عنصريون، بل بالأحرى لأن ذلك يثبط المثقفين عن تطوير وتعزيز فلسفته.

هذا الفصل القصير ليس مهتماً بالدفاع عن هايدغر أو الإشارة إلى عدد المفكرين اليساريين الذين ألهمهم، بل بالأحرى بتبرير الموقف التأويلي لصالح الفلسطينيين واليهود في صراعهما الوجودي ضد الصهيونية السياسية. ففي حين يُهمَّشُ الفلسطينيون خلف الجدران الإسمنتية، فإن اليهود (أمثال نعوم تشومسكي، ايلان بابي أو ايديث زرتال) لا بد أن يواجهوا جداراً معرفياً [إبستمولوجياً] من النبذ والكراهية والإذلال بسبب معارضتهم للصهيونية السياسية. حتى وإن كانت التبعات الوجودية للجدار قد بدأت تلقى الاهتمام في الآونة الأخيرة[1]، فقد تم تجاهل مكانتهم الأنطولوجية في أغلب الأحيان. لقد تم تجاهل الكينونة، مرة أخرى، لصالح الكائنات. لو كان المقصود من ثورة هايدغر الأنطولوجية أن تعيد توجيه اهتمام الفلسفة نحو الكينونة، فذلك لأسباب ليست نظرية كما يعتقد الكثيرون، بل أخلاقية: نحن كينونة ولسنا كائنات. إن حقيقة أن الكثير للغاية من الكينونة اليوم هو مُفْرَغ [مرمي] (مهمل أو مستغل أو متروك خارج الأطر المفاهيمية الرئيسية) هي تبعة للميتافيزيقا، لا يمكن التغلب عليها إلا إذا أصبحت الأنطولوجيا نقطة الانطلاق، وليس الوصول، لأجل الاستقصاء الفلسفي. بشكل مشابه لتبعثر جوديث بتلر، يهدف تفريغ الكينونة أيضاً إلى «عدالة سياسية» «للتساكن»[2]، لكن بدلاً من الانتماء إلى معتقد ديني بعينه، فإنها تضم ديانات وثقافات وأعراقاً عديدة.

(1) حول الحالة الوجودية للفلسطينيين، انظر ب. وايت، الفلسطينيون في إسرائيل، الفصل والتمييز والديمقراطية (لندن: مطبعة بلوتو، 2011)؛ إي. بابي، التطهير الإثني لفلسطين (اوكسفورد: ونوورلد، 2006)؛ إن. تشومسكي وإي. بابي، غزة في أزمة: تأملات في حرب إسرائيل ضد الفلسطينيين، تحرير فرانك بارات (شيكاغو،ايلينوي: هيماركت، 2011)، وإن. فينكلشتاين، هذه المرة مضينا أبعد مما ينبغي: حقيقة وتبعات غزو غزة (نيويورك: أور بوكس، 2010).

(2) ج. بتلر، افتراق الطرق: اليهودية وانتقاد الصهيونية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2012)، 118.

في المجمـل، ينتمـي أولئـك المفرغـون إلى تـراث المضطهدين والضعفـاء وخاسري التاريخ الذين كان همهم الرئيس على الدوام هو الكفاح من أجل الوجود. إن الموقف التأويلي ليس فقط من أجل الضعفاء، بل هو، كما سنرى، موقف الضعفاء. مع ذلك، قبل تبرير هذا الموقف، من المهم رسم الخطوط العامة للطبيعة الأنطولوجية للتفريغ في علاقته بالتبعات الميتافيزيقية للصهيونية السياسية.

إن كـون المـرء مفرغـاً ليس شرطـاً وجوديـاً حصريـاً لأولئك الذيـن يعارضون الصهيونيـة السياسـية، بـل هو بالأحـرى شرط تجد فيه غالبية سـكان العالم نفسـها بسـبب السياسـات (الاقتصـادية، الدينية، أو المدنية) المؤطرة ميتافيزيقياً. هذه الأطر تؤمـن التوظيـف الصحيـح للمنظومـة من أجـل الممسـكين بالسـلطة؛ أي، أولئك المهتمـين بالحفاظ على وضعهم الامتيازي. في حـين أن الديمقراطيات الغربية تحفظ الدول الليبرالية بتحييد البدائل السياسية[1] وتحمي الرأسماليةُ الأسواقَ الماليةَ بخلق الركود [الاقتصـادي][2]، وتصادر الصهيونيةُ الأراضي باسـم اليهودية الصحيحة. كما نعرف، تزعم الصهيونية السياسـية ليس فقط أنها تمثل كل الشـعب اليهودي، بل تطلق أيضاً نداء للعودة إلى صهيون، التي ترمز إلى أرض إسرائيل عموماً، وهي عودة مسـتحيلة، كما يشرح مايكل ماردر في مسـاهمته في هذه المجموعة (الفصل 10)، بما أنها «تنفي انطمارها (embeddedness) السـياقي بالـذات، ملغية مكانية المكان في حـد ذاته»[3]. لكن لكـي تفرض هذه الأطر، يجب تفسـير الكينونة بوصفها حضور شيء مـا حاضر؛ أي، موضوعـي. بهذه الطريقة، كما شرح هايدغـر في كتابه الكينونة والزمـن، فـإن أي تقريـر أو تبريـر للكينونة سـوف يعتمد على اختزالهـا أو مطابقتها

---

(1) البدائل السياسـية للأحزاب الليبرالية الجديدة الراسـخة في الغرب تـكاد تكون غير ممكنة التطبيق. فقد طلب من اليونانيين أن يصوتوا مرة أخرى في عام 2012 بما أن الجولة الأولى لم تستجب لمطالب الاتحـاد الأوروبي. أمـا كيف تفرض الدول الليبرالية فيتم عرضه في كتـاب ج. فاتيمو وإس. زابالا، الشيوعية التأويلية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2011)، 51 ـ 8.

(2) يتم اختلاق الركودات المالية لتطبيق إصلاحات غير شعبية وجعل منظومتنا الرأسمالية حتمية. انظر ج. ستيغليتز، «الأزمة العالمية ـ صنع في أميركا» [Spiegel online (December 11 2008)].

(3) انظر م. ماردر (الفصل العاشر من هذا المجلد).

للكائنات؛ أي، في تمثيلها. مثلما أن الديمقراطية والرأسمالية تزعمان أنهما تمثلان أفضل منظومة سياسية واقتصادية ممكنة، تمثل نهاية التاريخ كما صاغها فوكوياما، تزعم الصهيونية السياسية أنها تمثل المالكين الحقيقيين لأرض إسرائيل بغض النظر عن الاختلافات التي توجد على الأرض. ليست المشكلة مع هذا التشكيل الميتافيزيقي، الذي يسمى أيضاً «واقعية» في الفلسفة المعاصرة، هي أن الاختلاف الأنطولوجي يكون مطموسا فقط، بل إن الحقيقة تصبح فرضاً عنيفاً سوف ينبذ بشكل حتمي ويهمش ويتجاهل أي شخص لا ينتمي أو يقبل أو يؤمن بضرورته، أيضاً. لذلك بعد عقود من الرأسمالية النيوليبرالية العنيفة والصهيونية السياسية، نُترك مع 80 بالمائة من فلسطين السابقة موزعة بشكل غير عادل بين غزة والضفة الغربية والقدس الشرقية. كنتيجة لذلك، يهمش هؤلاء السكان؛ أي، يُفرغُ النظام العالمي الحالي منهم وجودياً.

برغم هذه الفروض العنيفة، لا تلغى هذه الكينونة بل تُضعف إلى نقطة، كما قال هايدغر، «داخل الميتافيزيقا لا يوجد فيها شيء إلى الكينونة في حد ذاتها»[1]؛ أي، تصبح «الأكثر اهتراء»[2]. لكن هذا لا يعني أن الكينونة كبقية مهمشة تكف عن الوجود؛ العكس تماماً، إنها تفتح إمكانية التحرر من الميتافيزيقا[3]. إذا «بقيت الكينونة متاحة لنا بشكل دائم»[4]، فذلك ليس بفضل قوتها بل من خلال ضعفها؛ أي، شرط كونها مهمشة أو مفرغة. إنه شرط يجب أن «نحرسه» في كل الأوقات، آخذين في الاعتبار أنه البديل المتاح الوحيد للواقعية السياسية أو الاقتصادية أو القومية المفروضة. كما أشار دريدا:

(1) م. هايدغر، نيتشه، ترجمة د. ف. كرل (سان غرانسيسكو، كاليفورنيا: هاربر أند رو، 1991)، 3: 202.

(2) م. هايدغر، مفاهيم أساسية، ترجمة غ. إ. ايلزوورث (بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 1993)، 51.

(3) معنى «باق» و«بقايا» يتم ايضاحه في: إس. زابالا، بقايا الكينونة (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2009).

(4) هايدغر، مفاهيم أساسية، 51.

> الباقي لا يكون، إنه ليس كائناً، ليس تعديلاً لما يكون. مثل الأثر، يقدم المتبقي نفسه من أجل الفكر قبل أو بعد الكينونة. إنه غير متاح للإدراك الحدسي المباشر (نظراً إلى أنه يحيل إلى شيء ما آخر كلياً، إنه ينقش في ذاته شيئاً ما من الآخر إلى ما لا نهاية)، ويهرب من كل أشكال الصرحنة، وكل أشكال الأرشفة. في غالب الأحيان، مثل الأثر، أربطه بالرماد: يبقى بلا باق جوهري، بشكل جوهري، لكن يجب أن يؤخذ في الحسبان، وبدونه لن يكون هناك حسبان ولا حساب، ولا مبدأ للعقل قادر على إعطاء تفسير أو مبرر (reddere rationem)، ولا كينونة في حد ذاتها. هذا هو السبب في أنه توجد تأثيرات متبقية، بمفهوم النتيجة أو البقية الحاضرة، القابلة للمثلنة (idealizable)، القابلة للتكرار بشكل مثالي.[1]

إن كينونة هايدغر الـ «المهترئة» مختلفة جدا عن متبقيات دريدا؛ كلاهما يحيل إلى الوجود المهمل الذي يبدو أنه أصبح «غير متاح للإدراك الحدسي المباشر». كما يتبين، فإن مثل هذا الوجود المحفوف بالمخاطر ليس متاحاً فقط بل هو أيضا إمكانية حقيقية من أجل أولئك الذين لا يقومون بوظائفهم ضمن الديمقراطيات المؤطرة أو الذين يعارضون السياسة الصهيونية. سمته الرئيسية هي الكفاح من أجل الوجود على هوامش الرأسمالية أو إسرائيل؛ أي، في أحياء الفقراء التي تمثل أكثر من ثلاثة أرباع سكان العالم وفي غزة. رغم أن الناس لا يحشرون بالطريقة نفسها في أحياء فقراء لوس أنجلس أو غزة، فإن عليهم مع ذلك أن يواجهوا الجدران، التي ليس المقصود منها أن تحمي قيام المنظومة الاقتصادية السياسية بوظائفها فقط، بل الأهم من ذلك كله أن تبقى خارج الكينونة المفرغة. إلى جانب الفلسطينيين، الذين همشوا بشكل عنيف وتم تجاهلهم، يوجد اليهود، مثل العالم السياسي الأميركي نورمان فنكلشتاين، الذين يعارضون الصهيونية السياسية. لقد حرم فنكلشتاين، بالطبع،

---

(1) ج. دريدا، آلة الورق، ترجمة ر. باولبي (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد، 2005)، 151 ـ 2.

مـن منصبـه بعد التدريس لمدة سـتة أعـوام في جامعـة دي بول ونشر اسـتقصاءات تاريخية لقيت استحسـاناً لتلاعب الصهيونية السياسـية بالهولوكوسـت[1]. رغم أن حالته لا يمكن مقارنتها بحالة ضحايا الصهيونية الفلسطينيين، من الجدير بالملاحظة التشـابه في الجدران التـي يواجهونها. كما تنبـأت أرندت، فإن الصهيونية السياسـية لم تعـزز النزعـة القوميـة فقط بل خلقـت نوعاً من «انعـدام الدولة» لسـكان دائمي الازدياد، يشملون اليهود، أيضاً.

باختصـار، لا تمثـل الصهيونيـة السياسـية «عمليـات الطـرد الكبـيرة الجماعيـة للفلسـطينيين في عام 1948، والاسـتيلاء على الأرض في عام 1967، والمصادرات المتكررة للأراضي الفلسطينية التي تستمر الآن مع بناء الجدار وتوسيع المستوطنات» فقـط[2]، بـل تفريغ الكينونة أيضاً. إذا كان يجب أن تبقـى الكينونة مفرغة من وجهة نظـر القوميين الصهيونيين الذيـن يمكنهم عندئذ أن يبـاشروا برنامجهم للاحتلال والفصـل، عندئذ فإن الفلسـفة تمتلك الالتزام باسـتعادة متبقياتها. لكـن لماذا يكون الموقف التأويلي مناسباً لأجل تقديم المزاعم لصالح تفريغ الكينونة؟

كـما فلسـفة التفسـير، حيث تكـون الحقيقة نتيجة أكثر مما هي سـبب لتفسـيراتها الخاصـة بهـا، ليس التأويل معنيـاً بالحقائق، بل بالأحرى بتلـك الكائنات التي يجب أن تخضـع لهـا. هذا هو السـبب في أنه طوال تاريخـه غالباً مـا وفر الإمكانية من أجل المعتقدات المضطَهَدة والمواقف المشـكوك فيها لكي تتحرر من الممسـكين بالسـلطة. على العكس من الفلسـفات الوصفية المدفوعة بالنظريات في محاولة للمحافظة على الوضـع الراهـن موضوعي ظاهرياً أو فرضـه، فإن التأويل تحركـه تقنية (techne) فاعلة لكي يفسر بشكل مختلف. لكن من الذي يحتاج إلى تفسيرات مختلفة؟

إن التفسـيرات غالبـاً تكون مطلوبة من قبل أولئـك الذين يكونون على هوامش المؤسسـات العلمية أو الدينية أو السياسية ـ «الضعفاء» أو «المفرغون» أو «خاسرو»

---

(1) ن. فينكلشتاين، صناعة الهولوكوست.

(2) ج. بتلر، افتراق الطرق، 2.

التاريخ، كما قال فالتر بنيامين. مع ذلك، يستمر التاريخ لا على الهوامش فقط بل يكون في الواقع هو الحقل الذي يكافح فيه الكائن للوجود. ربما كان هذا هو السبب في أن مايك ديفيز أكد في كتاب كوكب أحياء البؤس (*Planet of Slums*) كيف أن أحياء البؤس ليست ببساطة مناطق مهدمة تتميز بأكوام النفايات، والسكن المخالف للمعايير المتعارف عليها، وانعدام الأمن المتفشي، بل أيضاً «جماعات سكانية»[1] مقيمة حية يجب الاعتراف بها تحديداً بوصفها حية ساكنة أو موجودة. إن حاجات هذه الجماعات السكانية الهامشية قد تم تجاهلها غالباً، نظراً إلى أنها تفشل في الارتقاء إلى الأطر المحيطة بها، أطر الحقيقة المفروضة. كما ذكرنا أعلاه، فإن هذه هي الكائنات التي يكون وجودها (كينونتها) مفرغاً ويجب استعادتها من النسيان والتهميش وأحياء البؤس. ربما كان هذا هو السبب في أن هايدغر أكد على أن التأويل ليس مهتماً بـ :

> أخذ العلم بشيء ما وامتلاك المعرفة عنه، بل بالأحرى المعرفة الوجودية، أي الكينونة [ein sein]. إنه يتكلم من خارج التفسير وفي سبيله... بقدر ما يعنيني الأمر، إذا كان هذا التعليق الشخصي مسموحاً، أعتقد أن التأويل ليس فلسفة على الإطلاق، بل هو في الحقيقة شيء ما أولي يسبقها ويمتلك علل وجوده الخاصة به: ماهو موضع خلاف فيه، ما يصل إليه ذلك كله، ليس أن يصبح منتهياً بالسرعة الممكنة، بل بالأحرى أن يصمد فيه أطول فترة ممكنة... إنه يرغب فقط في أن يضع هدفاً سقط في النسيان أمام فلاسفة اليوم بسبب «اعتبارهم مستعدين للمساعدة[2].

(1) م. ديفيز. كوكب أحياء البؤس (لندن: فرسو، 2000)، 201 ـ 2.

(2) م. هايدغر. الأنطولوجيا: تأويل الحقيقية
Ontology: Hermeneutics of Facticity, trans. J. van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 14 – 16.

إذا كان التأويل هو فلسفة الكينونة المفْرَغة وفلسفة لأجل الكينونة المفرغة، فإن ذلك لا يعزى فقط إلى «المعرفة الوجودية» التي يقدمها، شاغلاً نفسه بالاختلاف الأنطولوجي، بل أيضاً لأنه، نفسه، «حقل معرفي مفرغ». إن أصوله لا تزال مسألة خلاف بين المؤرخين: البعض يحدد البداية في رسالة أرسطو حول التأويل (*Peri hermeneeias*)، فيما يحددها الآخرون لدى فلاشيوس (Flacius)، في (*Clavis scripturae sacrae*)، أو فيما بعد في القرن السابع عشر عندما أدخل يوهان دنهاور للمرة الأولى كلمة هرمنيوطيقا («hermeneutica») اللاتينية كشرط ضروري لأجل تلك العلوم التي تعتمد على تفسير النصوص. بالإضافة إلى ذلك، فإن حقيقة أن هرمز (رسول الآلهة المشهور بسرعته، ورشاقته وخفة حركته، الذي مارس النشاط العملي لنقل بيانات آلهة أوليمبوس وتحذيراتهم ونبوءاتهم) كان يُتهم غالباً بالفوضى لأن الرسائل التي كان ينقلها لم تكن دقيقة أبداً، هي مؤشر على أن التأويل لا يعول عليه كحقل معرفي. رغم كل شيء، فإن جرد موضوعاته يشمل سياقات ثقافية وتاريخية وفكرية مختلفة تجعل تأطيره في موقع فلسفي صعباً جداً. لا بد أن هذا هو السبب في أن هايدغر يعتقد أن التأويل « يتقدم على» الفلسفة؛ أي، حتى قبل أن نبدأ بمنهجة فكرنا.

كما يمكن أن نرى، ليس التفسير فقهياً لغوياً [فيلولوجيا] أو ظاهراتياً [فينومينولوجيا]، بل بالأحرى وجودياً [أنطولوجياً]- يعنى باختلافات الوجود ذاته. تعترف بتلر بذلك عندما تصرح بأن ليس فقط علم «كيف تكون الطريقة الفضلى لقراءة النصوص الدينية، بل كيفية قراءتها في الحاضر وكيف الأفضل لتجاوز الخطوط الفاصلة الزمنية والجغرافية التي تميز شروط ابتدائها وإمكانية تطبيقها الحالية»[1]. بهذه الطريقة يقف التأويل مع الفلسطينيين واليهود ضد الصهيونية السياسية لكي يتجاوزوا تلك التقسيمات والأطر التي تفرغ وتهمل وجودنا وتجعله مستحيلاً. التأويل يبقي التفسير ممكناً وحياً في كل مكان يكون فيه مهملاً أو مفرغاً لأن «الوجود ليس 'موضوعاً' أبداً بل بالأحرى كينونة - إنه يوجد فقط بقدر ما

(1) ج. بتلر، طرق الافتراق، 11.

يكـون العيـش في كل حالة «يسـاويه»[1]. إن الضعفاء، إذ يفهمون الحق في التفسـير بشـكل مختلف، قد لا يبرزون سياسـياً إلا إذا اعتُرف بهم بوصفهم الكينونة المفرغة، أو، بعبارة أخرى، الكائنات البشرية المضطهدة. ربما كان هذا هو السبب في أن دانييل بارنبويـم كان مـسرورا للغاية عندما قال له رجل، بعد إحدى حفلاته الموسـيقية في مدينة غزة: «إننا نشعر كأن العالم قد نسينا. إننا نتلقى إمدادات إغاثية، ونحن ممتنون لذلك. لكن حقيقة أنك قد جئت إلى هنا مع الأوركسترا تمنحنا الشعور بأننا كائنات بشرية»[2].

---

(1) م. هايدغر، الأنطولوجيا: تأويل الحقيقية، 18.

(2) يوآخيم كرونسباين وبرنهارد تسـاند، «الألمان سـجناء ماضيهم: مقابلة مع دانييل بارنبويم،» في دير شبيغل (متوفرة كذلك بتاريخ 6 حزيران 2012 على الموقع
http:/ www.Spiegel.de/ international/ world/ spiegel-interview-with-Daniel-barenbaum-a-840129-2-html.

- 10 -

المجاز المرسل الصهيوني

مايكل ماردر

الـشر اللغوي كلي؛ لا حد له، قبل كل شيء لأنه سـياسي بالكامل. الشر ينبع من حقيقة أن الصهاينة... لا يفهمون جوهر اللغة.

جاك دريدا عن جرشوم شولم، «عيون اللغة،» في فصول الدين

جزء بدلا من الكل: البلاغة، التمثيل، العنف

مجـاز بلاغـي، اسـتراتيجية تمثيل سـياسي، أداة عنف: هنـا أوجه المجاز المرسـل الصهيـوني. بالفعـل، هـذه هي أوجـه الصهيونيـة بوصفها مجازاً مرسـلًا، ممـا يعني اسـتبدال الـكل بالجـزء (pars pro toto) في تبادل غير متكافـئ، إن لم يكن محتالاً. صهيـون، وهو تلـة في مدينة القدس، مكان مفرط التحديد، مفرط الترميز، بدلاً من الاسـتكانة في حـدوده الدلاليـة والفيزيائيـة ـ الجغرافية، فإنه ينفي انطهاره السـياقي جـداً، مبطـلًا مكانيـة المكان في حـد ذاته. من الممكـن بصعوبة العـودة إلى صهيون، لأن صهيـون لا يعود، ولا يحيل إلى نفسـه. برغم رسـوخه المزعـوم في الأبدي، فإنه موضـع متنقـل إلى درجة عاليـة: إنه ينتـشر بطريقة الطـرد المركزي، مزيحـاً الأمكنة والموضوعـات الأخـرى خارجه وفارضاً نفسـه عليهـا، وفي الوقت نفسـه، يجتذب الأشـخاص والأحـداث إلى ذاته، كما لـو كانت تنجذب إلى دوامـة. يمثل صهيون،

كنقطة نصف قطرية لبضع دوائر متراكزة [متحدة المركز]، أولاً المدينة بأكملها مع ساكنيها، ثم، الثانية، «أرض إسرائيل». اسم ذو تجاوز، إنه أكثر من ذاته. إذا كانت المناطق خارج صهيون - لاتزال أو حتى الآن - هي صهيون، عندئذ فإن هذا الجزء المقدس، المكرس، المعزول، المصنم، جزء غير متماه مع ذاته، يصبح مكافئا للكل، وفي الحقيقة، يستحضر الكيان الممثلن - سواء كان المدينة أم البلاد - إلى الوجود.

إن الإمبريالية الدلالية للمجاز المرسل تضاهي توسعيته الجيوسياسية. في اللغة اليونانية الأصلية، تقول هذه الحيلة البلاغية = أنا أستلم من [و] مع... تخيل المجاز المرسل هو أنه ببساطة من المستحيل قبول الجزء البارز بدون الأجزاء الأخرى كلها، أو بدون الكل الذي يمثله هذا الجزء. عندما أتلقى معناه المتخم أحصل على أكثر مما ساومت عليه: يتباهى المرء بكونه قد اشترى العجلات، عندما تكون العربة بأكملها التي تضمها قد اشتريت. يؤدي فهم هذه العبارة حرفياً إلى عبثية، لأن العجلات بدون محرك كامل وبدون بقية السيارة عديمة الفائدة تماماً. مع ذلك، فإن بعض الأمثلة الأخرى من المجاز المرسل، خصوصاً تلك المركبة بشكل مخادع أو أيديولوجي، تستحق حلاً للرابط بين قبولي و«العلاوة» التي أتلقاها مع الشيء المقبول. في كل حالة على حدة، يكون السؤال هو: هل أنا مستعد لقبول الكل Y مع الجزء X؟ هل التل الذي يدعى صهيون يتوازى بالضرورة مع المدينة كلها؟ («الأبدية والتي لا تتجزأ»، كما تثبت العقيدة السياسية - الميتافيزيقية) التي يقع فيها؟ هل التل والمدينة مقيدان بشكل لا فكاك منه بالأرض الكبرى التي تحيط بها، كما تسعى الأيديولوجيا الصهيونية إلى جعلنا نصدق؟ ومن هو هذا الـ «أنا» المخول بتلقي الجزء الاستثنائي الذي هو صهيون؟ من ناحية أولى، هذه هي أسئلة اليمين؟ الذي هو أن نقول إنها فصلت إلى صميم الامتياز السياسي أو اللاهوتي الذي يدعيه المجاز المرسل الصهيوني لنفسه. من الناحية الأخرى، في الوقت نفسه، هي أسئلة الالتزام الأخلاقي، المخصصة من أجل الشخص، الذي يصادق على سلسلة من الاستبدالات المجازية المرسلة، لكنه يكون حراً أيضا في أن ينبذها. بمجرد صياغة هذه الاستفسارات قبل توقع رد الجواب، نكون قد فككنا روابط المجاز المرسل،

الـذي يعتمد غالباً على التداعيات الذهنية التلقائيـة. مثل هذا التفكيك لا يرقى بعدُ إلى رفض صريح؛ إنه يظل ايماءة سـلبية أكثر أساسـية، لا غنى عنها لأي انتقاد جدير بالاسـم، تقتطـع القبول الأعمى بمعنـى صهيون، بقدر ما تقتطـع فائض ما يُقبل به معه.

إن تشريح المجاز المرسـل ليس نفياً خالصاً له لأنه، بدلاً من قبول (x مع y)، قد يختار المرء أن يتلقى x بدون... بدون الـ«مع»، الخالية من الإشكالية، فإن تل صهيون لا أكثر ولا أقل من تل: إنه ينطبق على حدوده الجغرافية والتاريخية (الانتقاد، يمكن أن نسـتذكر في أعقاب كانط، يطوق كل شيء على حدة، وخصوصاً العقل البشري، داخـل حدوده الدقيقة). أما وقد بترت الـ«مع» المجازية المرسـلة، فإنني أقبل ماهو موجـود ناقصـاً مثلنتـه (idealization). ليـس رفض العـلاوة الدلاليـة لجوءاً إلى حرفية غير ملهَمة، أو إنكاراً لإمكانية أن تكون الأشـياء خلافاً لما هي عليه. إنه هو، بالأحـرى، قبـول بالمكان الذي سـيصبح في النهايـة ما هو عليه بـكل فرادته المكانية ـ الزمنيـة وماديتـه، المقتطعتين مـن تمثيلات ما يكمن وراء الآفـاق الأرضية المحيطة بهـا من كل الجهات والأفق المتعالي للمقدس. لكـن كيف يكون ممكناً قبول صهيون بـدون الصهيونية؟ كيف يمكننا، بنبذ فائض المعنى المجازي المرسـل، أن نصد ليس الصهيونية الدينية فقط، من النوع الذي نشره يتسحاق ياكوف راينز وأبراهام كوك من ضمن آخرين، بل أيضاً ما تدعى الصهيونيات العلمانية الثقافية أو السياسية التي شربت صهيون بدلالات الأرض من أجل تجميع الشعب اليهودي؟

إن مثالية صهيون، سـواء كانت لاهوتيـة خالصة أو ميتافيزيقية، هي التي تخضع لانتقـاد الجهـاز الأيديولوجـي الـذي أنجزتـه الصهيونيـة. إذا كان صهيون يشـير، في وقـت مبكـر يعـود إلى الكتـاب المقدس العـبري، إلى مدينـة القدس/ أورشـليم وسـاكنيها[1]، عندئذ فإنـه يجمع حيلـة الـكنايـة (metonymy) البلاغية مع المجاز

(1) «Zion» [صهيون] في معجم الكتاب المقدس: الحكمة والشعر والكتابات، Dictionary of the Old Testament,Wisdom، Poetry &Writings, Temper Longman III and Peter Enns (eds.) (Nottingham and Madison, NY: IPV Academic, 2008), 936.

المرسل الأولي. يرمز المكان ـ وبالتالي، شيء ما ـ إلى شخص ما، أي إلى جماعة من الكائنات البشرية. الاستراتيجية ينبغي ألا تكون مفاجئة. على سبيل المثال، عندما يقترع مواطنو فرنسا في الانتخابات الرئاسية، يتوقع المرء أن يصادف عناوين مقالات صحفية مثل «فرنسا تقرر». بالتأكيد تكون العبارات الكنائية مغلوطة بشكل صارخ غالباً. المقترعون الذين يحرصون على الظهور في مقصورات الاقتراع هم وحدهم الذين يعلنون عن قراراتهم، ومن هؤلاء، تقرر الأغلبية، كما يتم تعريفها قانونيا، من سيخدم كرئيس للبلاد. إن المجانسة الماكرة لكل المواطنين المقترعين واللامقترعين تحت يافطة موضوع مثالي يدعى «فرنسا» إنما تمرر اختيار جماعة ربما تضم، باللغة المطلقة، أقل من عدد السكان من أجل حكم الجسم السياسي بأكمله[1].

إن الاستراتيجيات المماثلة لها، وإن كانت حتى أكثر جرأة، هي استراتيجيات التمثيل السياسي في الصهيونية التي تدعم تصورها الأيديولوجي بالقدرة البلاغية للمجاز المرسل. يكون الاستبدال غير المفيد، مرة أخرى، مزدوجاً: الصهاينة بالنيابة عن كل الإسرائيليين، وإسرائيل بالنيابة عن مجمل يهود العالم، أو الشتات. رغم أن عدداً كبيراً (ويتزايد بشكل ثابت) من المواطنين الإسرائيليين لا يتماهون مع الأهداف والتطلعات الصهيونية، فإن الشكل القانوني والمؤسساتي والديني والثقافي لنظام الحكم يقرره الجزء الذي يجسد نفسه في المكان الشاغر للكل. المبررات الرسمية لهذا التماهي تتغير من الحاجة إلى الوحدة القومية في وجه الخطر الوجودي الخارجي إلى التهديد الديموغرافي «الداخلي» وهو أن القسم غير اليهودي من سكان البلاد سوف يفوق قريباً عدد اليهود الإثنيين. مهما يكن المبرر، فإن التصور الأيديولوجي للبلد بكامله يرسم على صورة الجزء الأكثر حماسة من الحركة الصهيونية المعاصرة. وكذلك فكرة الشتات اليهودي.

---

(1) لخص كارل شميت هذه الحيلة وغيرها من حيل التمثيل الديمقراطي في كتاب القانونية والشرعية Legality and Legitimacy, trans. J. Seitzer (Durham, NC and London: Duke University Press, 2004).

عندما يصل الأمر إلى المجاز المرسل العالمي الثاني ـ الطريقة التي تزعم إسرائيل بها أنها المشرفة على يهود العالم ـ تتعمق الأسس لأجل الاستبدال الماكر وتكون أكثر ارتباطاً بشكل وثيق بالمنطق الميتافيزيقي بشكل جوهري مما هي في حالة التمثيل السياسي داخل الدولة. إن الشتات يعبر حرفيا بشكل لا لبس فيه عن تبعثر البذرة، وهي حالة تنافي الأسطورة الميتافيزيقية للوحدة البسيطة والأصيلة،التي تجيزها بشكل مبهم الأفكار، المادة/ الجوهر، الله، الروح، وهلم جرا. لقد كان الاعتراف بالشتات هو الشرط الضروري (sine qua non) المستتر لتفكيك دريدا للميتافيزيقا الغربية. إن الحجة القائلة بأن الأصل ليس واحداً، أي أنه لا يزال مبعثراً قبل بداية متسقة إلى عدد من الأصول، كانت السمة المميزة للتفكيك ليس فقط في تفكيره بالاختلاف بل أيضا، وبشكل أكثر وثاقة صلة بالموضوع، في التفكير بالانتثار (dissemination)، الذي هو ترجمة دقيقة لـ «دياسبورا» [شتات] عن اليونانية[1]. بالمقابل، إن الصهيونية، من كل الألوان والأشكال، تتصور تجميع الشتات في المكان الامبريالي لصهيون، سواء كان يتمتع بمنزلة دولة سياسية أم لا. إن «حق العودة» المحفوظ قانونياً، الذي تمده دولة إسرائيل مسبقاً إلى كل يهودي في العالم، يمنح مواطنة افتراضية لأولئك الذين يعيشون في الشتات. هذه السياسة تعتبر التبعثر عديم الأهمية ـ مجرد ظاهرة مصاحبة وانحراف مؤقت عن الوحدة الميتافيزيقية للشعب. من منظورها، إن الوصول الجسدي للمهاجرين اليهود الجدد إلى إسرائيل مرغوب فيه بالتأكيد لكنه ثانوي بالنسبة إلى ما دعوتها المواطنة الافتراضية، أو الانتماء الكامن ليهود العالم إلى دولة إسرائيل. إن تجميع اليهود من الشتات هو أولاً وقبل كل شيء مسعى ميتافيزيقي لاستعادة وحدة عليا مفقودة للشعب، الذي لن تكون عودته «الفعلية» سوى الوسيلة أو الإشارة من أجل إتمام هذه المهمة المسيحانية/ الخلاصية. هذا هو السبب في أن أيديولوجيا الصهيونية تعتبر يهود العالم ينتمون قبلاً

(1) جون كابوتو، صلوات ودموع جاك دريدا: ديانة بلا دين (بلومينغتون وإنديانابوليس: مطبعة جامعة إنديانا، 1997)، 230. انظر أيضا جارود هايز، « إفساد الجذور، أفساد الشتات» في طقوس العودة: شعرية الشتات وسياسة الذاكرة، ماريان هيرش ونانسي ميلر (تحرير) (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2011)، ص: 72 – 78.

بشكل دائم إلى «جسد وروح» إسرائيل، سواء أرادوا ذلك أم لا، كما يثبت بشكل واسع الخلافُ الحديثُ على أوراق كافكا[1].

باختصار، إن المجاز المرسل العالمي لليهود الإسرائيليين بالنيابة عن مجمل الشعب اليهودي يتوقف على الوحدة الميتافيزيقية التي تجد تجسيدها، بالنسبة للصهاينة، في مكان صهيون، وتعبيرها السياسي، الدولة الإسرائيلية. هذا النموذج التضميني والتوسعي يتباين تبايناً حاداً مع مجاز مرسل آخر ينكر بشكل فعلي على شعب معين الحق في التمثيل السياسي وهكذا يقوم بوظيفة كأداة للعنف. إنني أشير إلى فكرة أن قسماً واحداً فقط من كافة المقيمين في الأرض الممتدة بين شرق البحر المتوسط ونهر الأردن يشكل الساكنين الشرعيين للمكان. إن عمليات طرد الفلسطينيين من بيوتهم عند إعلان الاستقلال الإسرائيلي؛ الإهمال الدولي الذي عانى منه سكان الأراضي المحتلة لعقود من الزمن؛ اقتلاع البساتين وأشجار الزيتون الفلسطينية، التي هي كنايات عن الناس المتجذرين في موقع معين ـ أعمال العنف هذه والأعمال المرتبطة بها هي نتائج مترتبة على المجاز المرسل الإقصائي الذي يطمس ويدمر أكثر مما يكشف ويبني. ليس معنى ذلك أن الصهيونية كانت «عمياء عن وجود العرب في فلسطين»[2]. بالأحرى، كانت عمياء (بشكل متعال؟) عن تبريرات وجودهم وحقهم في الوجود. خصوصاً بعد تقسيم الأمم المتحدة لفلسطين في الفترة 1947 إلى 1948، لم يعد كل سكان فلسطين يوجدون على المستوى القانوني أو السياسي، حتى رغم أن الوجود الجسدي، بالطبع، قد صمد بشكل عنيد. في الفجوة بين هذين الوجودين ضرب العنف، عندما كان الجزء الذي استفاد من الدؤولة السياسية يمثل الكل بفضل الظروف وبقوة أيديولوجيته.

---

(1) جوديث بتلر، «من يملك كافكا؟»، London Review of Books, vol. 33, No. 5, March 2011, 3-8 http://www.lrb.co.UK/v33/no5/judith-butler/who-ownskafka (retrieved on April 17، 2012).

(2) زيف سترنهل، الأساطير المؤسسة لإسرائيل، ترجمة ديفيد مايزل (برنستون، ن ج: مطبعة جامعة برنستون، 1999)، 43.

يميـل أولئـك المؤيدون لحـل الدولـة الواحدة للـصراع الفلسـطيني الإسرائيلي إلى تشـجيع مفهـوم مختلف للـكل، بعيداًعن العنـف المجازي المرسـل. عندما كتب إدوارد سـعيد في عـام 1999، «لا أرى طريقـة أخرى سـوى البـدء الآن بأن نتكلم حول تقاسـم الأرض التي لفظتنا معاً، نتقاسـمها بطريقـة ديمقراطية حقاً، بحقوق متسـاوية لكل مواطن»[1]، فقد أعاد بشـكل بلاغي خلق كل مشترك [الأرض]، لن يكـون أي طـرف قادراً عـلى أن يمثلـه أو يرمز له أفضـل من أي طـرف آخر كهذا. بشـكل قاطع، قبل مداخلة سعيد، كانت هذه الرؤية قد قدمها بعض أعضاء الحركة الصهيونيـة (مثل مارتن بوبر وحنة أرندت، لنذكر فقط الأسـماء الأكثر تميزاً) الذين كانت آراؤهم، في تلك الأثناء، قد أخرسـت في السردية الرسمية للحركة[2]. بالنظر إلى تنوع التراثات الفكرية التي قامت عليها الصهيونية، من المتوقع أن تنبثق مثل هذه البدائل الجذرية في وسـطها. مع ذلك، ما يهم هو أن الأصوات المنشقة، والأصوات البارزة في ذلك، هي مهمشـة في الداخل وبالتالي مسـتبعدة مـن خطاب الصهيونية، بفضـل تطفل الجـزء المهيمن على الحركـة بالنيابة عن الـكل[3]. كان من الأفضل أن ننسـى، إذن، أن المجاز المرسـل الصهيوني يعني أيضاً مجازاً مرسـلاً داخل الصهيونية وأننا، لذلك، نتعامل مع مركب من التقوية المتبادلة، داخلياً وخارجياً، لاستبعادات تُجعـل ممكنـةً بفعـل الاسـتبدالات المجازية المرسـلة. إن عنف إسـكات تيـار الفكر

---

(1) إدوارد سعيد، «حل الدولة الواحدة» في The New York Times, January 10, 1999.
http://www.nytimes.com/1999/01/10/magazine/the-one-statesolution.html?pagewanted=all&src =pm (retrived on April 17، 2012).

(2) ارجع، على سبيل المثال، إلى مارتن بوبر، أرض شعبين: مارتن بوبر حول اليهود والعرب، تحرير بول مندز- فلور (شيكاغو، ايلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو، 2005).

(3) «القـرار الإقليمـي في الحركـة الصهيونيـة له دلالة مهمة لأن الشـعب اليهودي المشـتت غالبا ما يتم تقديمـه كحالـة من «النزعة القوميـة اللاإقليمية». لاحظنا مواقف ماغنز وبوبـر اللذين عارضا حلاً إقليمياً لسجال التقسيم عام 1937. وحنة أرندت اعتقدت، بعد إقامة دولة إسرائيل، أن اليهود أمة حتى في غياب الأرض/ الإقليم. من الناحية الأخرى، كانت الأخلاقية الصهيونية مرتبطة بالأرض بشـكل كامل». ايتسـحاك غالنور، تقسـيم فلسـطين: تقاطعات القرار في الحركة الصهيونية (ألباني، نيويورك: مطبعة سوني، 1995)، 265، التشديد من عندنا.

بالتأكيد لا يمكن مقارنته بالعنف الذي خلق تعداداً سكانياً من اللاجئين لكن قد يتبين أنهما ينبتان من جذر واحد.

عمى اللغة

يخلق التراكب المدوخ للمجاز المرسل على المجاز المرسل الذي شهدناه للتو موجة من تماهيات الجزء مع الكل التي تشوش بشكل فعلي ما تتم تسميته، بتسمية شيء والتظاهر بالكشف عنه. تحدث اللغة دائماً، إلى حد معين، هذا التأثير المثير للفضول لتعميتنا عما يجعلنا نرى. فعندما أقول «شجرة»، أجعل معنى ما أقصده متاحاً لمحاوري، في حين أحجب تشكيلة مشوشة للذهن من الأشجار الفعلية. الكلمات هي مثاليات (idealities)، حساسة للتفرد الخالص. التجريد اللغوي يطوق الخصوصيات التي تبقى بداخله على مستوى الإمكانية المحضة. العكس تماماً هو الحال مع المجاز المرسل، حيث يقحم الخصوصي نفسه، بدون توسطات، في مكان شيء أكبر، وإن لم يكن بالضرورة عمومياً. إن تلّا خاصاً، [جبل] صهيون، يرمز إلى مدينة خاصة، القدس التي ترمز، بدورها، إلى امتداد خاص من الأرض بالإضافة إلى كونها ترمز إلى المكان الاستثنائي الذي تلتقي عليه المدينتان الأرضية والسماوية. إن مد المعنى خارج ذاته، إلى دائرة مكانية أكبر أو هالة من القدسية، يعمي المتلقين له عما هو محتوى ضمن الحدود المادية للتل أو المدينة أو الأرض ويعميهم، بشكل أكثر قتامة مع ذلك، عمن يسكن ضمن تخومها. إن الإصرار الصهيوني على «المدينة الأبدية وغير القابلة للتقسيم» يتجاهل الانقسامات الانفجارية القائمة على العرق والطبقة والدين التي تجعله يبدو كما لو أن بضع مدن مختلفة يتم جمعها تحت اسم القدس؛ إن مصطلح «أرض إسرائيل» يطمس الوجود الحقيقي لغير اليهود داخل هذا العالم الممثلَن والمروحَن [أي الذي أُسبغت عليه الصفتان المثالية والروحانية - ملاحظة من المترجم]، وهلم جرا. إن طريقة عمل (*modus operandi*) المجاز المرسل الصهيوني هي الحجب من خلال التسمية، إنها مبالغة في النزعة المتأصلة في اللغة بحد ذاتها ومثلنة إطنابية (hyperbolic) للخصوصيات (particulars).

يخفي العنوان «عمى اللغة» نفسه تلميحاً إلى مقالة جاك دريدا حول الصهيونية، «عيون اللغة: البركان والهاوية»[1]. في النص، يقدم دريدا قراءة دقيقة لرسالة 1926 التي وجهها جرشوم شولم إلى فرانتز روزنتسفايغ حول موضوع «إحياء» اللغة العبرية [خدمة] لأغراض المشروع الصهيوني في فلسطين تحت الانتداب البريطاني. إن موضوع القلق هو أدْوَتة (instrumentalization) اللغة المقدسة وتسخيرها لأغراض «تقنية ـ لغوية أو تقنية ـ سياسية» مُعَلْمَنة[2]. هذا هو في نهاية المطاف السبب في أن شولم يؤمن بأن الإحيائيين الصهاينة لا يفهمون جوهر اللغة و، في الواقع، جوهر المقدس، الذي قد يعود، مثل أية مادة مكبوتة، بشكل غير متوقع وبتبعات كارثية نوعا ما[3]. من هنا مجاز البركان، الذي يتحول إليه تل صهيون. تحت التصورات الصهيونية يكون البركان جاهزاً للانفجار في أي وقت ويزيل كل شيء يقام عليه.

قد يكون صحيحاً، تماشياً مع قراءة دريدا لشولم، أن الصهاينة لم يفهموا جوهر اللغة. لكنهم بالتأكيد تمكنوا من استراتيجياتها البلاغية. إن تفكيكنا للمجاز المرسل الصهيوني منهمك بسطحية اللغة أكثر من انهماكه بالنواة الداخلية، بما تقوله الكلمة نفسها ـ في كل مرة بشكل مختلف، اعتماداً على الجزء والكل اللذين توحدهما ـ وبما تفعله. ما يهمنا هو مجموع السطوح الدلالية المتراكبة المنتجة للتأثيرات الواقعية «على الأرض»، التي تغذي بشكل مباشر أنماط التمثيل السياسي، أو العنف، أو كليهما. كيف سيكون نص دريدا قد تحول، لو انبثق من ذرى البركان ومن أعماق الهاوية ـ تجسدات الهرم والحفرة في كتاباته الأبكر[4] ـ إلى سهول البلاغة؟

---

(1) للاطلاع على قراءة دقيقة لنص دريدا، ارجع إلى دانا هولاندر، النموذجية والاصطفاء: روزنتسفايغ ودريدا حول أمة الفلسفة (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد، 2008). انظر بشكل خاص القسم المعنون «دريدا وسجال شولم ـ روزنتسفايغ حول اللغة المقدسة والترجمة،» 147 ـ 55.

(2) جاك دريدا، «عيون اللغة: الهاوية والبركان»، في فصول الدين، تحرير غيل أنيدجار (نيويورك ولندن: روتلدج، 2002)، 195

(3) دريدا، «عيون اللغة»، 195؛ قارن الاقتباس الاستهلالي.

(4) انظر جاك دريدا، «الحفرة والهرم: مدخل إلى سميولوجيا هيغل،» هوامش الفلسفة، تحرير آلان باس (شيكاغو ولندن: مطبعة جامعة شيكاغو، 1982)، 69 ـ 108.

دعونا نبدأ من النهاية، مع الإعلان الغامض عن الكارثة، العقوبة التي تفرضها عودة المقدس المكبوت للغة. يسأل دريدا، متبعاً المزاج المسيحاني للرسالة التي يحللها، «الخراب» [la perte]، «هل هذا هو العقاب المستحق لكون [المرء] قد علمن/ تعلمن، دنس، خرب، باختصار، لكونه قد فعل المستحيل؟ أو في الواقع عكس ذلك، العودة المرعبة للمقدس؟ ومم ستتكون العقوبة في النهاية؟»[1] إن زمانية حدث الخراب غير الممكن التنبؤ به، عندما ينفجر البركان تحت المشروع الصهيوني في النهاية، هي زمانية المستقبل بدون أفق للإسقاط أو الاستباق، كما يقول دريدا. إن الماضي العميق للغة المقدسة، المعفاة من الاستخدام اليومي، يندفع نحونا من المستقبل القادم: يأتي الحدث ليمر بين نمطي الزمن، متجنباً الحاضر بالإضافة إلى التمثيل/ التمثل الواعي. مع ذلك، بالنسبة لنا، الذين نتبع مقاربة سطحية أساساً للمجاز المرسل الصهيوني، فإن الحدث قد حصل قبل الآن، لأن الخراب والعنف والتدمير لم تتوقف عن التفجر من الاستبدالات المتعددة للكل بالجزء، مقصية، طاردة، ومسكتة الأجزاء غير المرغوبة الأخرى. لا شيء غامضاً في هذا الإعلان عن الكارثة التي أصابت الحاضر التاريخي منذ منتصف القرن العشرين.

ما يجده شولم مثيراً للأعصاب، في اعترافه الرسائلي، هو كارثة الصهيونية العلمانية التي تعبث بـ «أضحية التضحية»، التي تهدف إلى إبطال اللغة المقدسة بوصفها مقدسة[2]. موضع الرهان هو المجاز المرسل للمتحمسين العلمانيين، التمدي الذاتي (self-hypostatization) في مكان كافة الصهاينة- العلمانيين والدينيين. إن هم شولم الرئيسي هو مع الاستراتيجية الصهيونية النوعية ومع الميزة التكتيكية التي نالها الفصيل الصهيوني العلماني على خصومه الدينيين في تقرير النهج المستقبلي للحركة. ربما تكون عنايته بالأنطولوجيا العميقة للغة هي الحجاب الأكثر ظاهرية الذي يخفي الخلافات الأيديولوجية؛ إنها، بالمصطلحات السريرية، عَرَض [من أعراض] إحباطه من اغتصاب الحركة من قبل فصيل كلّل موقعه الجزئي وقرر الوسائل

(1) دريدا، «عيون اللغة»، 224.

(2) المرجع السابق، 217.

بالـذات التي يمكن من خلالها التعبير عن أي موقـف، والملعب الذي يتم عليه هذا التعبير. إن التنبؤ بالكارثة الوشـيكة الحدوث هو، إذا، نوع من الانتقام، ولكنه ليس انتقام المقدس المكبوت بل انتقام شولم المهزوم نفسه.

يستتبع ذلـك أن التعـارض الممسرح بعنايـة بين الجوهـر الداخلي وبـين أدوتته لأغـراض سياسـية عابرة هـو ذاته تعارض سـياسي بـكل معنى الكلمـة. إن مجادلة شـولم ضـد التسـييس، معتمداً على ما يظل بشـكل مفـترض حصيناً عـلى المتطلبات الدائمـة التغـير للفعلية، تلجـأ إلى تكتيك التحييـد، الذي يطبقه، على سـبيل المثال، كل الذين يخترعون خطاباً باسـم حقوق إنسـانية لا تاريخية أو عابرة للتاريخ. هدف المجادلـة هو احتـلال أرض أخلاقية أو دينية أعلى بحيث يكتسـب المرء موقعاً ممتازاً في الصراع بين رؤيتي الصهيونية بتصنيف رؤيته بأنها لاسياسـية أو «جوهرية»: «إنه [شـولم] يعارض فقـط الصهيونية الجوهريـة أو الصهيونية القادمـة بصهيونية فعلية [un sionisme de fait]، بالصهيونيـة التـي تمارس بشـكل أعمـى «تفعيل» اللغة المقدسـة بدون رؤية الهاوية»[1] في هذا التعارض، يدور المجاز المرسـل حول مشكلة الزمانيـة و، بشـكل خاص، حـول مكانة الحاضر: ففي حـين أن الصهيونية الفعلية، المصممة على تحديث اللغة العبرية، تجعل شيئاً من الماضي حياً مرة أخرى في الحاضر، تعتقـد أنه يمثـل ذروة التاريخ اليهودي، تجـد الصهيونية الجوهرية مـلاذاً في الثبات المقـدس، في المـاضي العميق للجوهر النقـي وعودته «الآتية». في حـين أن الحاضر، بالنسـبة لشـولم، لا يملـك الحـق في أن يمثل الـتراث بأكملـه، ناهيك عـن التاريخ المقـدس خارج التاريـخ المحفوظ في أعماق ما هـو جوهري، بالنسـبة إلى الصهاينة، الذين يسعون إلى « فعلنة» الماضي (قبل كل شيء، اللغة)، فإن الشيء المفعلن على هذا النحو يجب أن يلبي مطالب الحاضر. ليس «من الصعب»، كما يعتقد دريدا، «معرفة مـا إذا كان الـشر، السـقوط ذاته، يكمـن في السـقوط أم في البقاء على السـطح،»[2]

---

(1) المرجع السابق، 197.

(2) المرجع السابق، 202 ـ 3.

بالتحديد لأن البقاء على السطح ليس سوى سقوط نحو الأعلى[1] من النواة العميقة للجوهر.

هـذا هو، إذاً، ما يحجبه شـولم عندما يسـمي جوهر اللغـة، المصنوعة في حد ذاتها من الأسـماء؛ أي العناصر السـطحية أساسـاً. إنـه يحجب، تحديـداً، معركة من أجل الشرعية التي ترى واحدة فقط من الصهيونيات تصبح مجازا مرسلاً للحركة برمتها، وهو يفعل ذلك بإخفاء الاسـتراتيجيات والأهداف السياسـية خلف واجهة المراثي والنبـوءات الأنطو-لاهوتية. إنه، الصهيوني الجوهري، يقاتل ضد العقلانية الأداتية للصهيونية الفعلية العلمانية والمعلمنة التي تُبقي عينها على ما تريد أن تنجزه باللغة، مـا ترغـب في أن تفعله باللغة ومـن خلال اللغة. لكن عـين الصهيونية الأخرى هذه، الكليـة الرؤية، الدائمة اليقظة، التي لا تعرف التعب، التي ترمز إلى عين العقل ذاتها، هي مجاز للوضوح الأعمى عن الجوهر المنعزل للقداسـة، إلى اللغة المقدسـة والهوية المقدسة: « لهذا فإن وضوح [الرؤية] هو الذي يهدد بابتلاعنا، وليس العمى. فالبشر العميـان نحن، كلنا تقريباً، نعيش في هذه اللغة، فوق الهاوية؟»[2] إن الوضوح الذي يعمـي يـوازي بنية المجاز المرسـل، الـذي يحجب من خلال التسـمية، سـوى أن ما نُعمى عنه هو المثالية الميتافيزيقية للمقدس، في حين أن ما يُحجب عنا هو المادية الخام للوجود. إن القنوط الذي ينضح من رسالة شولم ومن قراءة دريدا الدقيقة لها يرتبط بإدراك أن العمى المعلمن/ المتعلمن عن مسائل الجوهر لا يقلب موضوعاته بشكل تلقائـي ليواجه مادية الوجود. بدلا من ذلك، إنـه يعيد خلق مثاليات اللغة، والهوية والأمـة وهلـم جـرا، أكثر تدمـيراً من ذي قبـل، منفلتاً على شيء لا ينطبـق بدقة على القوالب التي تسهر عليها العين الكلية الرؤية للأيديولوجيا، متعامية عن ذاتها فقط.

تـؤشر إعادة الولادة العنقائية للغة العبرية إلى مـوت فكرة بعينها عن الصهيونية وإلى النسـيان المؤقـت (بحسـب شـولم) للمقـدس. لكـن مـا يعتبرها شـولم «لغتنا»

(1) أدين بهذا المصطلح إلى تيري ايغلتون، الذي ذكره في محاضرة أخيرة حول «يسـوع والتراجيديا» في كاتدرائية واشنطن القومية في 25 آذار، 2012.

(2) دريدا، «عيون اللغة»، 197

(unsere Sprache) ليست شأناً يهودياً داخلياً صرفاً. في هذا المثال، يشغل [الضمير] «نا» مجازاً مرسلاً ملتبساً. هل يحيل إلى مؤلف الرسالة والمرسل إليه، شولم وروزنتسفايغ؟ هل يرمز إلى الصهاينة الجوهريين؟ إلى كل الصهاينة؟ إلى الشعب اليهودي ككل؟ أم هل كل واحد من هذه «الأجزاء» الأصغر يصارع لكي يساوي ساحته الخاصة به تحديداً بساحة سياسية أكبر في مجملها (in toto) ؟ ومن يستطيع وصف تلك اللغة، التي تغلي، التي لا يمكن انتحالها، في قاع بركان، بأنها «لنا»؟

يشكل المجاز المرسل الصهيوني نفسه بفضل إقصاء أولي لكل من لا يتكلم «لغتنا». لكن دريدا يتفادى، بما يكفي بشكل غريب، مناقشة الآخرين المهمشين، المستبعدين من تسمية «نا»، الذين يجعلون بقية الرسالة ممكنة[1]. إنه لا يبرز الذكر الوحيد للشعب العربي، (das arabische Volk)، في نص شولم. يكتب مؤلف الرسالة حول الموضوع:

> يتكلم المرء هنا حول أشياء كثيرة يمكن أن تجعلنا نفشل. المرء يتكلم اليوم أكثر من ذي قبل حول العرب. لكن الأغرب من الشعب العربي [unheimlicher als das arabische Volk] ثمة تهديد آخر يواجهنا هو تبعة ضرورية للمشروع الصهيوني. ماذا عن «فعلنة/تفعيل» (Aktualisierung) اللغة العبرية؟[2]

بعد تشبيه البلد ببركان «يؤوي اللغة» مباشرة، يسجل شولم تهديداً آخر كثر الحديث عنه، «العرب». لن يعيد تناول هذا الموضوع لأن «العرب» هم ما يتكلم المرء عنه، وليسوا أولئك الذين يتكلم المرء إليهم. فتهديدهم أخرس، لا يبدو أنه «تبعة ضرورية للمشروع الصهيوني»، لكنه مع ذلك لا يمكن تفاديه ما داموا لا

---

(1) في النهاية، قد لا يكون ذلك مفاجئاً في ضوء تحليل كريستوفر وايز لعلاقة دريدا الغامضة أحيانا بالصهيونية وفشله في انتقادها، على سبيل المثال، في أطياف ماركس. راجع كريستوفر وايز، دريدا، أفريقية والشرق الأوسط (لندن ونيويورك: بالغريف ماكميلان، 2009)، ص: 54 وما بعدها.

(2) غرشوم شولم، «اعتراف حول موضوع لغتنا، رسالة إلى فرانتز روزنتسفايغ،» 26 كانون الأول/ديسمبر، 1926،» في: فصول الدين، تحرير غيل أنيدجار (نيويورك ولندن: روتلدج، 2002)، 226.

يشاركون[نا] «لغتنا» وهم مستبعدون وجودياً من المجاز المرسل الملتبس للشكل التملكي [ضمير الملكية]. مع ذلك، فإنه تهديد غريب لأن الذين يمارسونه قد جسدوا مصدر الخطر المحسوس: «العرب» هم ـ ينقل شولم في رسالته ـ موضوعات للنقاشات، وليسوا ذواتاً تُعَدُّ قادرةً على الرد. فما معنى التحدث، ناهيك عن التفاوض، مع شخص لا يتكلم «لغتنا» (بشكل واضح، موضع الخلاف في هذه العبارة، إضافة إلى اللغة العبرية، هي لغة تقاليد «نا»، أخلاق «نا»، فرائض «نا» الدينية، وصايا «نا» الأخلاقية ومن الذي يفرض التهديد الذي نوقش كثيراً «علينا»؟

للإنصاف، ليس العرب غرباء، برأي شولم، بقدر ماهم السبب الحقيقي لمصادر قلقه. ينشأ تراتب هرمي مستتر للخطورة من بداية الرسالة. الأقل غربة هو الموضوع المشترك للنقاش، التهديد العربي؛ يأتي ثانياً الأعداء الذين لا زال بإمكان المرء أن يتحدث إليهم، الإحيائيون الصهيونيون الذين ينوون «فعلنة» اللغة العبرية وعلمنة المشروع الصهيوني؛ ثالثاً، والأكثر غربة، هو التهديد الأخرس المتأصل في اللغة ذاتها، المختزلة إلى وسيلة للتواصل، إلى أذى الأثر الشديد الزعزعة والانفجارية لقداستها. الأشخاص العرب هم الأقل غربة في هذا المخطط للأشياء لأنه لا يتعين استبعادهم من الجماعة اللغوية، كما يتصور شولم. كان البديل هو إدخال لغة لا تنتمي إلى أحد، ليست «لنا» ولا «لهم»؛ أي إن لغة الإسبرانتو (Esperanto)، بدلا من العبرية، هي التي تظل «حبلى بالكوارث»[1]. يبرهن شولم أنه أكثر علمانية من الإحيائيين المعلمنين للعبرية، بما أنه يرغب في تبني لغة سياسية أو عمومية مختلفة كلياً في المنطقة، على شرط أن لاتكون قداسة «لغتنا» مدنسة بالاعتبارات البراغماتية لليومي. يعبرالاقتراح من أجل مثل هذا التمايز للوظائف، رغم أنه مستوحى ميتافيزيقياً وأنطو ـ لاهوتياً، من وصايا عصر التنوير حول فصل الكنيسة والدولة الذي من شأنه أن يسمح بتعايش الجماعات المعتنقة لديانات مختلفة، في المجال العمومي. على يدي شولم، سواء أراد ذلك أم لا، تكف العلمنة عن أن تكون «عبارة جوفاء»[2]. إن معناها الذي جُعل أكثر اتساعاً، يمجد من الداخل عمى اللغة، لا يناصر تماماً وضوحاً جديداً، بل

---

(1) شولم، «اعتراف حول موضوع لغتنا»، 227.

(2) دريدا، «عيون اللغة»، 217.

يجعل باراديغمًا [نموذجا إرشادياً] رصيناً للتشارك الحقيقي ممكناً. المجاز المرسل يفقد الزخم: تضعف قدرته على الحجب، الذي هو أيضا حجب بمثابة قدرة. الصهيونية تفكك ذاتها، منفتحةً على الآخر.

لغة العمى

كان المزاج التدميري الذاتي يسري دائماً عبر الحركة الصهيونية، التي كانت تضم أنصار الاتحاد اليهودي ـ العربي في فلسطين، أو ما بات يعرف بـ «حل الدولة ثنائية القوميات». كانوا، وقد أُسكتوا بواسطة المجاز المرسل الصهيوني المهيمن، مثل شولم، بالأنبياء التوراتيين، النقاد الاجتماعيين الأفظاظ الذين حذروا القوى الموجودة من المصير الوشيك. إن واجبنا الأخلاقي هو أن نصغي إلى أصواتهم المغمورة في الاندفاع المجنون للعنف الذي شجبوه بقوة.

يعود أحد هذه الأصوات إلى ناثان تشوفشي، الرئيس الفوضوي والسلمي لفرع فلسطين من أممية مقاومي الحرب. إذ يكتب في عام 1964، بعد عشرين عاماً بالضبط من رسالة شولم إلى روزنتسفايغ، من أجل النشرة الشهرية بيعايوت (مشكلات) لحركة ايتشود (الاتحاد)، يبدو أن تشوفشي يردد صدى عاطفة هذه الرسالة الأقدم. فمقالته، التي تحمل عنوان «إلى الهاوية»، ترسم الخطوط العامة للمسار الخطير المتنبأ به في عام 1926. إن الهاوية التي يغوص فيها اليهود في فلسطين الآن لا علاقة لها بعلمنة اللغة العبرية بل، بالأحرى، بأيديولوجيا العنف السائدة في الحركة الصهيونية. ماهو مؤثر بشكل خاص ومثير لعواطف شولم هو اقتران الهاوية والبركان، الذي يغلي بالاحتقار للآخر العربي: «بدون تفاهم مع جيراننا العرب، فإننا نبني على بركان وعملنا بأكمله في خطر»[1]. إن تشوفشي، كما لو كان عالم زلازل، يسبر أراضي صهيون فيجدها بركانية، جاهزة لأن تنفجر تحت أقدامـ«نا»

(1) ناثان تشوفشي، «إلى الهاوية،» في: نحو الاتحاد في فلسطين: مقالات حول الصهيونية والتعاون اليهودي ـ العربي. تحرير م. بوبر وج. ل. ماغنز وإ. سيمون (وستبورد، كنيكتيكوت: غرينوود برس، 1972)، 38.

وتنفث فوارات من الكراهية القاتلة. لكن الثوران لا يتم التكهن به فحسب، بل بات يمر وحدوثه المتواصل يفوق كل ما أشير إليه في مقالة «إلى الهاوية».

«الكارثة قد وقعت» هي الجملة الافتتاحية لنص تشوفشي[1]، في تباين صارخ مع إرجاء شولم للحدث الرضي إلى مستقبل غير محدود. فيما بعد، سيحدد للكارثة تاريخ دقيق، «الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر، 1945»، اليوم أو الليلة التي نفذت فيها حركة المقاومة اليهودية في فلسطين سلسلة من عمليات التخريب، شملت «تفجيرات وتدميراً، دماً وناراً، وموتى وجرحى و"سجناء"»[2]. وإذ يكتب ليعبر عن رعبه من أحداث ليلة القطارات المميتة، يشجب تشوفشي، في المثال الأول، قرار المتعصبين المتحمسين الصهاينة باللجوء إلى العنف «الافتدائي» من أجل تحقيق أهدافها. إن نجم الافتداء قد هوى، بالمعنى الحرفي للكارثة التي يدركها جداً تشوفشي الذي يصف الأول من تشرين الثاني بأنه «يوم سيء النجم»[3] - يمكننا أن نقول، نهار لا يمكن تمييزه عن ليل بلا نجوم. الكارثة الفريدة هي كناية عن العنف، مع التمجيد المصاحب للتضحية البطولية وتمظهر للقوة الوحشية. إن التمظهر الشاذ يكشف، قبل كل شيء، المبررات الظاهراتية للعالم: لا شيء لرؤيته في الضوء الشحيح للنهار الكارثي. فهو لا يكشف أي شيء ولا حتى يحجب من خلال فعل التسمية بل يشيح عن شروط الإمكانية لأجل الرؤية ولأجل العيش في مكان ساكنوه اللايهود غير معترف بهم بالقدر نفسه[4]. العنف هو لغة العمى.

دعونا نتوقف عند هذه المفارقة للحظة: تمظهر من نوع رديء - إظهار للقوة العنيفة أو «للقدرة اليهودية»[5] - يمحو ظاهريته الخاصة به، ينزع البشاعة

---

(1) تشوفشي، «إلى الهاوية»، 37.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) «يوجد شعب عربي في هذا البلد وشعب عربي في الشرق الأوسط حولنا. البريطانيون والأميركيون يحسبون حساباً لهذه الشعوب في وضع خططهم هنا، ويجب علينا نحن اليهود أن نحسب حسابهم، أيضاً». (تشوفشي، إلى الهاوية، 40).

(5) تشوفشي، «إلى الهاوية»، 37.

(de-monstrate) عن نفسه، و، بالشكل نفسه، يعمي أولئك الذين يكشفون هذه اللاظاهـرة (non-phenomenon) بالإضافـة إلى أولئك الذين تسـتخدم ضدهم القوة. كما يلمح تشـوفشي، ليست هذه التمظهرات الخطيرة المسببة للعمى محدودة، بأي شـكل من الأشـكال، بـ«العصابات الإرهابية» التي أحـرزت النجاح أخيراً في الأربعينيـات. بالأحـرى، إنها حاسـمة لأجل تطلعـات المتعصبـين الصهاينة الذين يصرخـون، «وعلى رأسـهم جابوتنسـكي»، من أجـل دولة يهوديـة، جيش يهودي، و«كل... التمظهرات الأخرى للقوة المادية»[1]. من بين الأشـياء الأخرى، سـتكون الدولـة اليهوديـة، بالنسـبة إلى تشـوفشي، أوج لغـة العمـى، مولوخـاً دائـم المطالبة بالقرابين، و«معاناة لانهاية لها وحمام دم»[2]. إن العنف المُمأسَـس، الذي لاغنى عنه لأية دولة سياسـية، لن يتمتع، في هذه الحالة، بترف إسـدال ستارة الحياة الاعتيادية، بسـبب طبيعـة الأرض المتفجرة، التي ستؤسـس نفسـها عليهـا، أرض اللا اعتراف والقمع الوحشي للناس الذين سـيتم تشـارك الأرض معهم. من هنا، بديهية الهاوية السياسـية: كلما زادت القوة المادية وتجسـداتها (الجيش، الدولـة، الخ.)، قلت قابلية رؤية العالم الذي تتكشف فيه.

تتكـرر كلمـة «عمى» بثبـات ملحوظ في نص تشـوفشي المقتضـب. فـ«المؤمنون العميـان بالعنف» هم الذين «يقودوننا إلى الهاوية الرهيبة بنشـيد الافتداء والخلاص على شفاههم». «إيمانهم أعمى» بـ«يدنا القوية»[3]. بعيداً عن الثقل البلاغي الواضح، مـا الذي يسـوغ هذا التكرار، في اقتصـاد النص؟ إن تأثيرات العنـف، لنتكلم بدقة، تعمي إلى درجة أنها تعوق النقاش والحوار والكلام (logos). إنها لا تسـمح لنا بأن «نـرى» ظاهرات القوة وتقلـص الإمكانيـة لفينومينولوجيا سياسـية. يعتمد المجاز المرسل السياسي على الجراحة الترقيعية (prosthesis) لإيمان لايهتز بأحقية القضية الصهيونيـة، غـير القابلـة للنقاش مع الأصوات اليهودية المنشـقة. «لكـن إذا خاطر

---

(1) المرجع السابق، 38.

(2) المرجع السابق، 40.

(3) المرجع السابق،38.

إنسان حصيف العقل»، يكتب تشوفشي، «برفع صوته والنطق بتحذير ضد هذا المسار الكارثي، .....يطلب منه أن يلزم الهدوء ويتهم بعدم الاكتراث بمكابدات شعبه المضطهد والمجروح ـ وهنا ينتهي «النقاش»[1]. إن غياب الحوار بين الفصائل المختلفة من السكان اليهود في فلسطين الأربعينيات، مقترنا بعدم الرغبة في الاعتراف بوجود الجيران العرب ـ ناهيك عن التكلم إليهم ـ قد وصل إلى حد الغموض المطلق، العمى الكارثي (عديم النجوم أو السيء الطالع) الذي منه ولدت دولة إسرائيل. فكيف نلقي الضوء على هذه الكارثة دون السقوط في هاوياتها، أي، دون الخضوع إلى دورة العنف الشريرة؟

لقد كان من العبث أن نعارض الوضوح بهاويات العمى، كما يبين سرد محاورة نموذجية مع متحمس صهيوني شاب[2]. بدلًا من ذلك، فإننا نُدعى إلى مقارنة ذكية لكناية صهيون كما هو بما كان ينبغي أن يكون، لو أن مكان صهيون، مع كل ما يرمز إليه كمجاز مرسل قوي، كان يمثل دعامة للعدالة: «.. «صهيون سوف يُسترد بالقضاء الإلهي، وأتباعه بالاستقامة» ـ هذه ليست رؤية مجردة، بل إمكانية عملية»[3]. ما الذي كان يعنيه بالنسبة إلى مكان بعينه أن يصبح مقاماً للعدل، «يُسترد بالقضاء الإلهي والاستقامة»، كما يتنبأ إشعيا ـ الذي يردد تشوفشي صدى أقواله؟ بعيداً عن الرؤية اليوتوبية التي تخرق حجاب العمى في نهاية التاريخ، كانت هذه الكناية الأخرى «إمكانية عملية»، سيناريو كان لا يزال بالإمكان تنفيذه في الوقت الذي تم فيه تأليف مقالة «إلى الهاوية»، في كانون الثاني/ يناير 1946. لو تم التقاط هذه الإمكانية وتحويلها إلى واقع تاريخي، لتحول صهيون إلى مكان فريد على نحو أصيل لا يعود يخضع لمنطق الاستيلاء على الأراضي. مكان للتعايش خارج المدى الحصري لهوية واحدة، أو في الواقع، لأية هوية؛ مكان لأجل الضيافة النهائية خارج

(1) المرجع السابق، 37.

(2) المرجع السابق، 38.

(3) المرجع السابق، 38.

قسوة الدولة القومية؛ مكان للقرار الأخلاقي ـ السياسي الخالي من زخارف البطولة والخطاب التلاعبي للتضحيات.

في صياغة تشوفشي الهشة، فإن البدائل واضحة بما يكفي: التعويض الوهمي من خلال العنف وتجريد الآخر من الملكية في مقابل التعويض الدائم من خلال حكم قضائي يعطي للآخر استحقاقه ويتابع «الفرص البعيدة المدى للعمل بسلام»[1]. رغم أن الكارثة قد ضربت قبلاً، فلم يكن قد تأخر الوقت لاختيار الكناية الأخرى لصهيون بوصفها مكاناً للعدل داخل الدوائر المتراكزة لمجازها المرسل. بعد ذلك بثلاثين عاما سيشك تشوفشي مع ذلك في أن العنف يفسد بشكل لا سبيل لإصلاحه هذه العلاقة الكنائية، بالتوازي مع مفارقة اكتشفها في سفر إشعيا. وسوف يبوح بشكوكه إلى مارتن بوبر، الذي يكتب إليه في خريف عام 1959 قائلا:

> بكل جوارحي أعيش في وئام مع تعاليم أنبيائنا اللاحقين؛ ومع ذلك، في بعض الأحيان، أواجه لغزاً يحيرني. ففي سفر إشعيا، الإصحاح 11، نجد الصورة الرائعة لتحقق رؤية السلام الحقيقي.... وكم أرتعب عندما أصل إلى هذه الآية المروعة في نهاية الإصحاح: [وينقضان على ظهور الفلسطينيين غرباً وينهبان بني المشرق معاً. ستخضع لهما آدوم ومؤاب ويطيعهما بنو عمون] (11: 14) كم يحتوي من الشجاعة من أجل بن غوريون وطائفته، الذين يتشدقون بقضية السلام على شفاههم لكنهم يحملون سيفاً حاداً في أيديهم[2].

تستمر لغة العمى في وسط الرؤية الأكثر إشراقا للعدالة. لماذا؟

(1) المرجع السابق، 38.

(2) ناتان تشوفشي، «رسالة 697، ناتان تشوفشي إلى مارتن بوبر، هرتزليا، 11 أكتوبر/ تشرين الأول، 1959،» في رسائل مارتن بوبر: حياة من الحوار، تحرير: ناحوم غلاتسر وبول مندز ـ فلور (نيويورك: شتوكن بوكس، 1991)، 632

يلجأ بوبر، في رده، إلى تقنية كلاسيكية للنقد التوراتي، شارحاً أن «مقطع النهب» من السردية كان إقحاماً متأخراً كثيراً، يمكن رد تاريخه إلى زمن السبي البابلي[1]. برغم هذا التحليل، يتناقل التراث النص ككل موحد، وهذه هي الكيفية التي يجب بها قراءته وتلقيه. بافتراض أن جزئي الإصحاح 11 من سفر إشعيا مترابطان منطقياً، ماذا لو كان انتماؤهما المشترك الملغوز هو نتيجة ضرورية للمجاز المرسل؟ ماذا لو أن الجزء بدلا من الكل للمجاز المرسل، في نموذجيته ظل عنيفاً وإمبريالياً، حتى عندما يكون الجزء الذي يمثل الكل هو كناية عن العدل والسلام؟ مع «رؤية السلام الحقيقي» متحققة في مكان تجمع صهيون، الذي يشير إليه سفر إشعيا 11:12، يكتسب التجسيد النموذجي للعدالة و، بشكل خاص، للحقيقة الحق الذي لا ينازع في القتال والنهب والقضاء على الذين يقصرون عن الرؤية. «بن غوريون وطائفته»، بمن فيهم سلطات إسرائيل السياسية والأيديولوجية الحالية، قد تعلموا درس المجاز المرسل الصهيوني حرفياً: لقد تحققوا من أن الـ «جزء بدلا من الكل» (pars par toto) يعني (pars contra omnes) «الجزء ضد الكل» (عقلية الحصار الإسرائيلية الراهنة هي تبعة مباشرة لهذا الإعكاس التأملي؟، المتنبأ به في اللااستقرار المجازي المرسل.) أخيراً، إن هذا التزامن الدلالي هو الذي يسمح لهم بأن يصفوا السلام بأنه «سيف حاد في أيديهم».

يتباهى الجزء في العلاقة المجازية المرسلة بالكل بقدرة شبه إعجازية على أن يمتص، بشكل بديلي، قدرة ما ينوب عنه. مثل هذا التقليد للمنصب، إذاً، يسمح له بأن يؤكد تفوقه في مواجهة كل الأجزاء الأخرى المكونة للكل، الذي ينبثق عنه وحده. الامتياز المنقذ الاستثنائي للمجاز المرسل يكمن في إعادة تفسير هذه العلاقة بالنظر إلى دونية الجزء الاستثنائي، الاستحالة المزعومة لاستيفاء المتطلبات العالية التي يفرضها موقعه عليه. الجزء بدلا من الكل (Pars pro toto) لم يكن قابلاً

(1) مارتن بوبر، «رسالة 698. مارتن بوبر إلى ناتان تشوفشي، القدس، 8 تشرين الثاني، 1959»، في رسائل مارتن بوبر: حياة من الحوار، تحرير ناحوم غلاتسر وبول مندز-فلور (نيويورك: شتوكن بوكس، 1991)، 632.

للإعكاس إلى الجزء ضد الكل (pars contra omnes) لو أن حرف الجر (pro) كان يحمل ليس استبدالاً احتيالياً للأكبر بالأصغر، بل كان الجزء هو «لصالح» ـ في خدمة، مخلصاً كلياً، لـ «كل الآخرين». عندئذ فقط فإن اللاتماهي المغالي، أو التجاوزية الرمزية، للمجاز المرسل يمهد الطريق إلى اكتمال المشهد، بقدر ما يمهد الطريق إلى الكمال الكنائي للكينونة والعدالة. وعندئذ فقط، في التجريد الذاتي لصهيون كرمى للآخر، في كونه لصالح الآخر الفلسطيني المنفرد، ستتحقق النبوءة التوراتية، أيضا، بحيث سيكون صهيون مليئاً بالعدالة والاستقامة (إشعيا 33: 5).

- 11 -

تقاسم الإنسانية
نحو تعايش سلمي في الاختلاف

لوس إيريغري

لا أعتقد أن النزاعات التي تمزق البشرية اليوم يمكن حلها في الوقت الحاضر فقط وبطريقة شبه فورية، كما يبدو أن بعض السياسيين يعتقدون ويحاولون إقناعنا. من هنا فإن كثرة الاجتماعات والمعاهدات لاتنتهي بشيء، والمصافحات المسرحية للممثلين السياسيين التي تترافق بشتى أنواع القصف الذي يقتل المواطنين الأبرياء. كل هذه الأشياء تساهم في زيادة الوضع سوءاً وازدياد العنف، بدلاً من تمهيد الطريق لأجل حل الأزمة. الغالب أكثر هو العَرَض المرضي للبناء الثقافي الذي يجعل شعبين متنافرين أحدهما مع الآخر، وغير قادرين على إبرام أي نوع من الاتفاق الثنائي. وكل المحاولات لجمعهما معا وخلق علاقة راهنة غالباً ما تعقد المسائل وتجعلها غير قابلة للحل. للتوصل إلى شيء جدير بالاهتمام كان من الضروري أن يعيد كل شعب النظر في تاريخه الخاص وقناعاته وأساليب كينونته، وتصرفه. لكن من هو القادر على فعل شيء كهذا، وأكثر من ذلك كشعب، أي على مستوى جماعي؟

إن النزاع العربي الإسرائيلي الدائم هو أحد الأمثلة الأكثر سطوعاً على نزاع لا يمكن أن يجد حلاً بلغة الاتفاق الثنائي. حتى طريقة تسميته تجعل ذلك مستحيلاً، لأن الشريكين النهائيين لايقعان على المستوى نفسه. فالشعب الفلسطيني يوصف بأنه «عربي» - أي بالإشارة فقط إلى أصل إقليمي وثقافي ولغوي - في حين تشير

كلمة «إسرائيلي» إلى شعب له هذه الأنواع من الصفات المميزة، لكنها تشير أيضا إلى دولة. فكيف يمكن لكيانين بهذا الاختلاف أن يتفقا؟ فهما لا يمتلكان نفس المنزلة القانونية. وكيف يكون من الممكن أن نطلب من الشعب الفلسطيني أن يتصرف بطريقة مدنية بدون الاعتراف بهوية [أفراده] المدنية كمواطنين لدولة و، علاوة على ذلك، بحرمانهم مما يعرفهم بوصفهم ينتمون إلى أرض وتراث؟ وكيف يمكنهم أن يردوا بطريقة مختلفة عن الأطفال الغاضبين الذين لا يملكون وسيلة لجعلهم مسموعين؟ هل تُرك لهم سوى العنف الانتحاري؟

في الواقع، إن المعضلة العربية ـ الإسرائيلية هي نوع من الكاريكاتور المسرحي لما يمكن أن يحدث بين شعبين مختلفين وثقافتين مختلفتين في سياق عالمي، مع التعقيد الإضافي لتجريد شعب صاحب حق من الأرض، أي، من جزء من [كوكب] الأرض الذي خصه الله نفسه به، التعقيد الناتج المتمثل في أن يطرد منها شعبا آخر، يؤمن بالله أيضاً. كيف يمكن لشعب يفتقر إلى الأرض والسماء، إلى مكان للحياة الطبيعية وكذلك إلى مكان للحياة الروحية، أن يتمتع بعيش سلمي دون أن يثور ضد الشعب الذي يحرمه من ذلك كله؟ من الناحية الأخرى، كيف يمكن لشعب عانى من الهولوكوست أن يتخلى عن الالتجاء في بلاد يؤمن بأن الله قد خصه بها؟ المشكلة تبدو أنها لا يمكن تجاوزها في الواقع كما هي في الحاضر. وهي مابرحت تزداد سوءاً بفعل حقيقة أن الأميركيين يقدمون الدعم الاقتصادي والعسكري والسياسي وحتى الديني للإسرائيليين، بحيث إن إحدى القوى الاقتصادية والنووية الرائدة في العالم تدعم إسرائيل، في حين يفتقر الفلسطينيون إلى الأرض والمال والأسلحة والحقوق، بما فيها حقوق الاعتراف الإنساني والكرامة. الإمكانية الوحيدة بخصوص مثل هذه المواجهة التي لا تصدق هي محاولة تحليل وتفكيك الوضع كما حدث، والتساؤل حول الإنسانية نفسها لكي تجد الطريقة لمقاربة المشكلة. وهي مشكلة واضحة بشكل خاص وتقدم لها تغطية إعلامية في الحالة العربية ـ الإسرائيلية، لكنها توجد وسوف تزداد في سياق التعايش العالمي. هذا يجب أن يدفعنا إلى العودة إلى السؤال: ماذا يعني أن تكون إنسانا بلغة التراثات التوحيدية، ينبغي أن نعود إلى أسطورة الجنة

المفقودة كنتيجة لإرادة الإنسـانية في انتحال المعرفة الإلهية قبل تهذيب البشرية ذاتها. يجب أن نسـتعيد عرينا في الجنة ونتساءل ما إذا كان بإمكاننا وكيف يمكننا أن نبدأ في بناء تطورنا الإنساني مرة أخرى، كل على حدة ومجتمعين معاً.

العبور من الانتماء الطبيعي إلى التعايش المدني

لاشـك في أننا لا يمكن أن نتصرف في مكان عام وفقاً لطبيعتنا فقط، التي تحتاج إلى تهذيـب لتجعلنـا مؤهلـين للعيش في المجتمع. الوسـيلة الأولى للعبـور من حالة طبيعيـة إلى حالـة اجتماعية هي الحقـوق المدنية. فهي تعرف الطريقـة التي يمكننا بها ويجـب علينا أن نتصرف بها لنتشـارك مع الآخرين على مستوى عـام. هذه الوظيفة للحقوق المدنية لا تزال موضع تجاهل على نطاق كبير و، الأهم من ذلك، أن الحقوق المدنية ليست مرسخة بالطريقة نفسها في كافة البلدان والثقافات، وهو شيء ليس في صالـح التعايش العالمي بين الأفراد. في الحقيقـة، إن الحقوق المدنية ينبغي أن تضمن منزلـة كل المواطنـين وتنظـم العلاقات بينهم وبـين دولتهم، ولكن أيضـا فيما بينهم كبشر، حتى عبر كل الحدود.

إن الوظيفة الحاسمة للحقوق المدنية يضعفها شيئان على الأقل مرتبطان معا: (1) العائلـة المفترض بها أن تكـون مكاناً يجب أن يبقى فيه الانتماء الطبيعي مسـتقلاً عن القانـون المدني؛ و(2) عموميـة (universality) القانون يفترض أن تكون حيادية. هذه الحيادية لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الجنسية (sexuate) للمواطنين ولذلك لا يمكـن أن تكـون مفيدة في تأمين الانتقـال من الهوية الطبيعيـة إلى الهوية المدنية أو التعايـش بـين مواطنين ينتمـون إلى هويات مختلفـة. لبناء مجتمع إنسـاني، يجب علينا أن نعيـد النظـر في الحقوق المدنية، التي تأخذ في الحسـبان الهوية الحقيقية والملموسـة للأشـخاص، ونعيد تعريفها، خصوصاً فيما يتعلـق بانتمائهم الجنسي. بعبارة أخرى، يجـب أن نعيـد النظـر في مجموعة القوانـين (code) المدنيـة كأداة نحو تطوير شـامل ليـس محايداً بل مجسـداً، ضرورياً لجعـل التعايش العالمي ممكنـاً. لم نصل بعد إلى مثل هـذه المرحلة. والتوسـع في الكلام حصراً عـن العائلة إلى كافة أصنـاف العائلات -

السياسية، الدينية، الثقافية، إلخ - يمنعنا من القلق حول ذلك. لذلك فنحن نفتقر إلى ثقافة لغرائزنا ودوافعنا، التي نحولها إلى سلوكات عامة كالهيمنة والتبعية تكون أكثر قوة بما أنها تكون مفصولة عن ضوابطها الطبيعية ولا تظهر كمجرد غرائز أو دوافع. يمكن، إذاً، اعتبار الاختيارات السياسية، الثقافية، الدينية مثالية، أخلاقية، نزيهة، إلخ. حتى رغم أنها تمليها غرائزنا أو دوافعنا غير المهذبة. هذا الوضع لا يسمح بحكم سليم وعادل أو بتعايش كاف خاص أو عام بين المواطنين. إن الحدود بين الانتماء الطبيعي والمدني غير واضحة والتعليم الصحيح يفتقر إلى الاثنين. ويزداد ذلك لأن الأشخاص يقارنون بوحدات غير متمايزة من كيانات عائلية مختلفة، أو شعوب، بدون اعتبار جانبها العلاقي الأكثر حياة: هويتهم الجنسية. يفترض بالمواطنين أن يظلوا أطفالاً عديمي الجنس يحتاجون إلى أرباب أسرة استبداديين وقيم قادرة على حكمهم.

من الواضح أن هذا لا يمكن أن يساهم في بناء مجتمع عالمي من الكائنات البشرية. مع ذلك، الأغلب أن تتوقف منظماتنا السياسية والدينية والثقافية عند هذه المرحلة ولن تتطور حتى تؤخذ هويتنا الجنسية في الاعتبار، خصوصاً فيما يتعلق بالقوانين المدنية. هذا يعني أن المواطنين يجب أن يعترف بهم كأشخاص جنسيين لا كأفراد حياديين، وأن الحياة نفسها وتحديداتها يجب أن تؤخذ في الحسبان وأن تنظم عن طريق الحقوق المدنية. يجب أن يؤلف المواطنون مجتمعا أو أمة ككائنات حية تكون مسؤولة عن نفسها وعن علاقاتها بالآخرين. وهو شيء يتطلب قوانين مدنية ملائمة تمثل حقوق المواطنين وواجباتهم أمام أية سلطة تمثيلية. بين الحكام والمواطنين يجب أن يفصل قانون مدني يحمي المواطنين من إساءات استخدام الدولة للسلطة، لكنه أيضاً يعبر عن واجباتهم تجاه الدولة والمواطنين الآخرين، شاملاً مواطني البلدان الأخرى.

لكي يعمل القانون المدني بهذه الطريقة يجب أن يعكس المواطنين في غالبيتهم وفي واقعهم. أعتقد أن الهوية الجنسية هي الجانب الرئيس الذي يجب انطلاقا منه تعديل القانون المدني نحو حكم عالمي ممكن. إن القانون، مهما كانت حياديته ظاهرة،

فإنه يظل مصوغاً بلغة تلبي احتياجات وامتيازات الذاتية الذكرية وحدها. وراء حقيقة أنه يفضل الحق في امتلاك السلع المادية أو الروحية على احترام الأشخاص ـ أي، يفضل العلاقة بالموضوعات على العلاقة بين الذوات ـ فإنه لا يتلاءم مع الصفات الطبيعية لكل هوية أو التعايش الإنساني. وهذا واضح بشكل خاص بخصوص المنزلة القانونية والإطار المطلوبين من قبل الجسد والذاتية الأنثويين، الحاميين الرئيسين للحياة الإنسانية. لاتزال النساء غالبا يفتقرن إلى المسؤولية المدنية بخصوص حملهن، وبشكل عام أكثر بخصوص حياتهن الغرامية، ومثل هذا الافتقار يتعارض مع حكم يرعى الحياة. إذ لا يمكن للمرأة أن تبقى تحت حماية الدولة، وخصوصا الدولة المولعة بالحرب، بدون إمكانية أن تتعارض حقوقها الخاصة، وواجباتها أيضاً، مع سلطة هذه الدولة.

الآن، تبقى المشكلة القانونية للحمل والعلاقات الجنسية بلا حل في معظم البلدان وهذا يؤدي إلى اللامسؤولية المدنية للنساء اللواتي يعتبرن قاصرات تحت وصاية الآباء من مختلف أصناف العائلات. مثل هذا الشيء يتناقض مع قواعد نظام ديمقراطي في خدمة الكائنات الحية، ويشهد على تدخل أنواع أخرى من القيم: الطبيعية أو الثقافية أو الدينية. علاوة على ذلك، فإن الحكم الديمقراطي الحقيقي، على مستوى عالمي، لا يمكن أن يوجد في هذه الحالة. لا يمكن سوى لبرنامج عمل للحقوق المدنية الملائمة لأنماط مختلفة من الأشخاص أن يؤمن عمله. بالطبع إن عدد الأنماط يجب أن يظل محدودا وقائماً على بعض المحكات العامة. يبدو الانتماء الجنسي الأكثر عمومية من بينها. من المفاجئ أن ديمقراطيات الماضي لم تتعاط بعدُ مع هذه المسألة بشكل كاف. فقد اعتبرت أنه يكفي أن نمنح النساء المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية دون الاهتمام بهويتهن الخاصة، ولا سيما هويتهن الجسدية. يمكن تفسير ذلك بحقيقة أن الديمقراطية قد تم توطيدها لأول مرة من قبل الرجال وكانت، قبل كل شيء، مهتمة بعلاقاتهم، وبالأخص علاقاتهم الخصوصية بهم، وبالأشياء التي تخدم كمقاييس لتقدير أدوارهم ووظائفهم العمومية العلمانية أو الروحية. عندما حلت العلاقة بالمال شيئاً فشيئاً محل العلاقة بالأشياء، فقد ساهمت طبيعتها الحيادية

الظاهرة في تحييد الأشخاص أنفسهم الذين أصبحوا أصنافاً من القطع المتكافئة على المسرح السياسي. ما يهم إذاً هو بعض الخصائص الإنسانية فقط التي تجعل وقد لا تجعل التعايش ممكناً، وليس البشر في حد ذاتهم، الذين خاصيتهم الأولى هي أنهم كائنات حية جنسية.

يبدو تذكير السياسيين بانتمائنا الجنسي باعثا على السخرية في عصر أو وضع يكون فيه المال هو الذي يهم فوق كل شيء. مع ذلك فإن السلوك الديمقراطي والسلمي والحكم لا يمكن إقامتهما على المال أو السلع فقط، ومثل هذا التصور التبسيطي للديمقراطية لا يساعد النساء على أن يصبحن مواطنات كاملات، ولا يساهم باتجاه تنظيم العلاقات بين المواطنين، وخصوصاً بين مواطنين مختلفين - على مستوى الجنس والجيل وكذلك على مستوى الثقافة والبلد، إلخ. إنه يبقي أيضاً خلطاً في دوري السياسة والدين في إدارة المدينة، دور أكثر عناية بالسلع، والدور الأخر أكثر عناية بالأشخاص. بحسب هيغل، فإن ما كان دوراً للنساء في منزل العائلة قد أصبح ضرباً من تدخل الكنائس أو الزعماء الدينيين أو المعتقدات في الحكم السياسي. نظراً إلى الخصيصة البطريركية للسلطات الدينية، فإن هذا التطفل لا يساهم في منح النساء المواطنية التامة. الأهم من ذلك، أنه يمنعنا من الوصول إلى الديمقراطية العالمية التي نحتاجها اليوم لأن الديانات المختلفة لم تطور علاقتها بالمطلق بالطريقة نفسها، وهذا يمثل سبباً مهماً للنزاعات والحروب بين المواطنين وبين الشعوب - على نحو بارز في حالة المشكلة العربية - الإسرائيلية. لهذا من الملح بالنسبة لنا أن نحدد برنامجاً للحقوق المدنية يتيح عيشاً ديمقراطياً وتعايشاً بين كافة المواطنين على مستوى قومي، وكذلك على مستوى عالمي.

لا يمكن أن تتطابق الديمقراطية مع خطط زعيم واحد، شعب واحد، ثقافة واحدة، بل يجب أن تعنى بالعيش الواقعي للكائنات الحية التي ليست عديمة الجنس ولا هي متشابهة كلها والتي يتعين عليها أن تعالج الاختلاف على مستوى الإنسانية ذاتها. إذا كان على القانون المدني أن يتصرف كوسيط وكضامن للحيادية في المبادلات بين الممثلين السياسيين والمواطنين، وكذلك بين المواطنين أنفسهم، فلا يعني هذا أنه

يجب أن يختزل الأشخاص إلى أفراد لاجنسيين. يجب على الحقوق المدنية أن تمد كل المواطنين بضمانة ملائمة وواجبات مقابلة محددة بطريقة عامة تكون قابلة للفهم من قبل كل المواطنين.

ما الذي يمكن أن تكونه العضوية الدينية في سياق بين-ثقافي؟

رغم أن القانون المدني الملائم ضروري للتعايش السلمي، فإنه لا يلبي كل احتياجات الإنجاز الإنساني. إنه إطار أو بنية تسمح للأفراد بالانتقال من الحياة الطبيعية إلى الحياة المدنية والتعايش باحترام متبادل. إنه ضرب من جلد ثان يجب أن نرتديه لنحمي أنفسنا، وكذلك لحماية الآخرين، من النزوات الطبيعية الآنية أو الدوافع التي لا تلائم السلوكات والتبادلات المدنية. شخصياً، أعتقد أن الهوية المدنية يجب أن تتدخل أيضاً في منزل الأسرة وينبغي على الأسرة أن تكون مؤلفة من أفراد مدنيين، وليس فقط طبيعيين يحترم بعضهم بعضاً على هذا النحو، حتى لو كانت علاقاتهم أكثر شمولًا مما يمكن أن تكون في المجال العمومي. فأن تكون أكثر شمولا لا يعني كونها أقل احتراماً أو أقل تمايزاً. إذ يتعين على الحقوق المدنية أن تحمي كافة أفراد الأسرة من التنازل عن فرديتهم ونموهم من أجل وحدة العائلة. هذه الضرورة لم تؤخذ بعدُ بعين الاعتبار بما يكفي، والنساء قبل الجميع هن اللواتي يفتقرن إلى هذه الحماية والمسؤولية المرتبطة بالهوية المدنية. الأهم من ذلك أن هذا الافتقار إلى التنظيم المدني ضمن الأسرة ينتشر على وجه التحديد إلى كافة أصناف الأسرة ـ السياسية، الدينية، الثقافية، إلخ. ـ ولا يسمح بالتعايش بينهم، خصوصاً على المستوى العالمي.

في عصور الماضي، وخصوصاً في العصر الأمومي، ساد حكم قانون الأسرة على المدينة، ولم يكن يوجد حكم مستقل عن الروابط الطبيعية والانتماء الطبيعي. إن مأساة أنتيغون لسوفوكلس، التي لا يمكن حصر أهميتها بنشوء الثقافة اليونانية، تحكي لنا عن الانتقال من هذا النوع من الحكم إلى تنظيم المدينة التي تنظمها قوانين أقل أو أكثر تعسفاً فيما يتعلق بالحياة. عندئذ كان الاهتمام بالحياة محصوراً

ببيت الأسرة ويعهد به إلى النســاء في حين كان الرجال مؤتمنين على حكم المدينة عبر قواعــد يفـترض أنها غريبــة على الحياة الطبيعيــة. كان نظـام الأسرة مؤمناً عن طريق رعاية الحياة، وبيئتهــا الطبيعية، واحترام الآلهة التي تحمي الكائنات الحية، بالإضافة إلى الســياقات التي تحتاجهــا من أجل بقائها ونموها الطبيعي. كانت الأسرة نفســها هــي المكان الــذي تحفظ فيه الطبيعة بحــد ذاتها والإلهي ويُرْعيان. فقــد كانت لعبادة الأموات والأسلاف مكانة مهمة في دين الأسرة الذي كانت النساء مسؤولات عنه.

هذه العبادة كبرت الأسرة تحديداً وأمنت تقاليدها. هكذا كان بمقدور الأسرة أن تمثــل ليس الشــعب فقط بل ثقافته أيضا. بقيت هــذه الثقافة مرتبطة بالحياة على نحو بــارز مــن خلال عبادة الأمــوات التي يتعين ممارســتها لحفظ التناغم الكــوني والبيئة الطبيعيــة للكائنــات الحيــة، كما هــو مشروح في مأســاة أنتيغون- وهو شــأن يبدو أنه يتجاهلــه الذيــن يلوثون الأرض على نحو منتظم بالجثث بواســطة الأســلحة الأكثر فأكثر تعقيداً والأعلى أداء. لقد توجب على أنتيغون أن تدفن أخاها بولينيس لتحفظ التوازن بين العناصر الكونية، التي يقوم على حراستها آلهة مختلفون، وهو توازن تخل به جثة تبقى بلا دفن. يجب على أنتيغون أيضاً أن تؤدي طقس العبور من إقامة مؤقتة أرضية/ دنيوية إلى إقامة الأموات لأجل أخيها لأن هذا الطقس هو جزء من التراث الأمومي الذي يوصي بحماية أفراد الأسرة، وخصوصاً الابن الأصغر- وبالنسبة لي، يمثــل الفلســطينيون الأفراد الصغــار من الأسرة البشرية في علاقتهــم بالإسرائيليين - كي لا يصبحوا أية جثة مغفلة الاســم بعد الموت. يجب إنجاز شــعيرة العبور نحو جســد جنــسي لكــي تحمي الميت مــن التحلل إلى مجرد مــادة لا حياة فيهــا. هكذا يتم الاعــتراف بالجنس كجزء حاســم من الشــخص، يجب أن يؤخــذ في الاعتبار لحماية التفرد حتى بعد الموت.

قبل التدخل في الرغبة أو الحب أو الإنجاب، أي، في السلوكات الجنسية تحديداً، يساهم الجنس في تفرد الأفراد، مقرراً هويتهم. هذا يفسر لماذا لا تستطيع أنتيغون أن تــزوج خطيبها هرمون قبل الاعتراف بالهوية الجنســية لأخيهــا، خصوصاً بوصفها مختلفــة عــن هويتهــا. إن تفردها كامــرأة يتطلب منها أن تميز نفســها عــن الانتماء إلى

نفس دم ونفس جنس أخيها ضمن الأسرة. في غياب مثل هذا التمايز، فإن الجسد والجنس سيبقيان بشكل أو بآخر مقسومين، الأمر الذي يرتبط بشكل ما بالفصل بين الجسد والروح الذي يضر بتحقيق إنسانيتنا وتحقيق تبادلاتنا كبشر. في الواقع، بعيداً عن حقيقة أنها تنطبق على الجانب العلاقي من انتمائنا الطبيعي، فإن الهوية الجنسية هي هوية عالمية وتساهم باتجاه التعايش بين كل البشر - مهما كانت ثقافتهم، تراثهم، ديانتهم، لونهم، إلخ. - على شرط أن يتم الاعتراف بالاختلاف بين الهويتين الجنسيتين المذكرة والمؤنثة ورعايته بحد ذاته، أولا في بيت الأسرة.

لسوء الحظ، إن الأسر البطركية - سواء كانت طبيعية أم سياسية أم ثقافية أم دينية - لم تأخذ في الاعتبار الانتماء الجنسي للأفراد بما يكفي، وقد ساهمت بهذه الطريقة باتجاه إنتاج بدائل اجتماعية ثقافية متنافرة كلياً، وخسارة الأفراد للتفرد، بالإضافة إلى فقدان التنظيم الدائم للعلاقات بينهم، التي يمكن ضمانها بتعايش مدني محترم للرجال مع النساء. بالإضافة إلى ذلك، فإن التقاليد البطركية قد ألحقت الأذى بالنساء بمنعهن من المشاركة في تطوير الثقافة لأنهن حبسن في بيت الأسرة وخصص لهن الجزء الطبيعي من الإنجاز الإنساني. حتى الدور الديني الذي كن يمتلكنه ضمن الأسرة بات تؤديه، شيئا فشيئا، المؤسسات العامة التي تؤكد على السلطات والقيم الذكورية هنا والآن، وعلى حياة أخرى في الآخرة، بدلاً من التركيز على رعاية وجودنا الأرضي، وهو وجود يتهدده المال والتكنولوجيا والثقافة(ات) التي بالكاد تهتم بالحياة ذاتها وبتطورها.

إذا لم تكن رعاية الحياة قد أنجزت بشكل كامل في العصر الأمومي، فإن هذا العصر على الأقل قد حمى تنظيماً وثقافة كانا، بما في ذلك على المستوى الديني، باستمرار مع حياة وصيرورة الكائنات الحية. إن البطريركية، بدلاً من ذلك، قد فصلتهما عن جذورهما الحية، وكما تهتف الجوقة في مسرحية أنتيغون، فإن أعمال الرجال، إذن، يمكن أن تؤدي إلى الأفضل وإلى الأسوأ أيضاً لأنها تعسفية إلى حد كبير وجزئية فيما يتعلق بالحياة. إن فرضها من فوق - على شكل قوانين، وصايا مثالية

أو دينيـة، يخاطر بإيـذاء نمو الأحياء. ويمكن للمرء حتـى أن يقول: إن هذا قد آذى الحياة نفسها وبيئتها وتشاركها.

لهذا يجب على الحكام المختلفين، على مستوى عالمي خصوصاً، أن يكونوا حذرين في استخدامهم للثقافات البطريركية لكي يحفظوا للمواطنين إمكانية أن يستعيدوا جذورهم الحية وأن يتولوا رعايتها وتقاسمها مرة أخرى. وهذا يتطلب تطوير ثقافة أخـرى لا يهتم بها القادة الدينيون والسياسـيون بـما يكفي. عندئـذ، يتوقف الانتقاد وحتى شـن الحرب ضد الشـعوب والأنظمة الأخرى أو اللجوء إلى الأيديولوجيا، نوع من استعباد الحياة الذي يمكن أن يكون في بعض الأحيان أكثر شللاً من الدين. إن الكبـت الأخلاقوي للوعي هو أيضا كثير الحـدوث في مجتمعاتنا اليوم. كل ذلك يظهـر غيـاب الثقافة الملائمـة في رأيي، كما هو الحـال عندما تختـزل الديمقراطية إلى المساواة على المستوى الاقتصادي، مع غلبة المزاعم ضد الناس الذين يتقاضون راتبا أعلى أو يحصلون على سـلع أكثر بدون اعتبار للقيمة الإنسـانية أو جدارة كل واحد، كما كان الحال عند إقامة الديمقراطية اليونانية. إن العلاقات بين الأشـخاص عندئذ يتـم تقييمها فقـط بمصطلحات كمية وليس بلغة الكيفيـات ومجالات الكفاءة ذات الصلـة التي هـي ضرورية من أجل تسـيير المجتمع. الأهم من ذلـك، أن العلاقات عندما يتم تقييمها بطريقة كمية، تصبح تنافسية وتنازعية أيضاً.

كيف يمكن أن يحصل التعايش السـلمي بدون استخدام مؤهلات كل المواطنين من أجل تسيير المجتمع؟ على مدى عصور، حظيت المتطلبات والمؤهلات الذكورية، المسـتمدة أكثر من بعض التقاليد، بالامتياز تحت قناع الأفراد الـعموميين ووسـائل الحكـم والتبـادل. هـذا أمكنه أن يـشرح السـبب في أن الثقافـة الديمقراطية لا تزال ناقصـة وأن النزاعـات العالميـة لازال من غير الممكـن تجاوزها. فلم تتـم بعد دعوة مواطنـي العـالم للتعبير عن رأيهم والمسـاهمة في التطويـر الثقـافي. الآن، أكثر فأكثر، تثبت مهارات الجميع، وخصوصاً النساء، في تنظيم العلاقات بين الناس، بالإضافة إلى العنايـة بـالحيـاة والبيئة، أنها حاسـمة لأجـل بقاء البشرية ونموها. لقد سُـجنت النسـاء داخـل بيت الأسرة وتم تقسـيم حياتهن إلى مهمات طبيعيـة وواجبات دينية.

ويصبح واضحاً أكثر – حتى – أن الحياة العامة تحتاج إلى المؤهلات الأنثوية للتطور باتجاه ثقافة عالمية ديمقراطية. المسألة ليست إظهار أن النساء قادرات على التصرف كالرجال، حتى في شن الحرب، بل قادرات على تزويد المجتمع والحكم بخصالهن الخاصة بهن، بما في ذلك الفهم الخاص للقيم الدينية الأكثر انسجاماً مع تقاسم مدني وديمقراطي للعالم. يظهر الاهتمام المستمر بشخصية أنتيغون أنها كانت تؤيد قيماً هي ضرورية لحكم [أي] بلد.

بحثاً عن أسلوب ديمقراطي أممي

لقد منعت طريقة معينة في التعامل مع كل ما هو موجود، خصوصاً مع الكائنات البشرية، تحقق التعايش الإنساني. فلكي يخرج من أصل أمومي وطبيعي نشأ منه، لم يعترف الرجل ـ الرجل الغربي بشكل خاص، لكن ليس حصرا ـ بالاختلاف مع الجزء الآخر [الأنثوي] من الإنسانية، ولم يسع إلى الدخول في علاقات معه بقبول الطبيعة الجزئية لوضعه الذكوري. بدلا من ذلك، سعى إلى الهيمنة على العالم عبر جمع كل شيء معاً وفق منظوره الخاص، وعبر ضمان هذه الكلية وتحصينها بالقيم العليا أو السلطات أو الألوهة. كل ما تحقق تحقق وفقاً لحاجاته وقدراته، لكن بافتراض أنه يطابق الواقع والحقيقة بالنسبة للجميع ومن أجل الجميع. كل شخص لم يشارك في وجهة النظر نفسها كان يطرد من الجماعة ويرحل من المدينة أو يسجن ضمن أمكنة خاصة. كان الحكم قائماً على التماثل ولم يقبل سوى سلم القيم المتعلقة بالشبيه ـ أو المثل. لهذا، أصبح الاختلاف(ات) مكافئ التقييم الكمي للمقدرة على مقاربة النموذج الكامل الذي طغى على كل النسخ الناقصة عنه. أصبح الكمال الذي يتعين احترامه وإحرازه بالتالي فكرة أو تجسدها: الصدق أو الصلاح أو الله، على سبيل المثال. يبدو أن هذا التنظيم للعالم وهذا النموذج من الصيرورة يتعارضان مع التعايش الكوني. الآن لاتزال هذه الفكرة تضع أسس القانون في معظم ما تدعى «الأنظمة الديمقراطية». فالديمقراطية تعمل في الواقع ليس فقط لأن من الممكن للناس أن ينتخبوا رئيسهم أو ممثليهم السياسيين الآخرين. لو تجاوزنا حقيقة أن

الرأي الشعبي يمكن التلاعب به، عن طريق وسائل الإعلام على وجه الخصوص، لكن أيضا من قبل الأحزاب السياسية أو المرشحين، فإن انتخاب شخص واحد بدلا من برنامج يعادل تسليمَ حكومة البلد إلى رأس يمثل الواحد الذي يفترض أنه يؤمن وحدة الجماعة. في الحقيقة، لا يثق المواطنون ولا يمتثلون إلا لقرارات النواب الذين تم انتخابهم. هل يمكن اعتبار هذا مكافئ حكم ديمقراطي؟

على كل، إن انتخاب نقاط مختلفة من برنامج يناسب نموذجاً أفضل من الحكم الديمقراطي. في تلك الحالة، سيجسد التسيير السياسي بشكل أكثر إخلاصاً ما يريده المواطنون، وبشكل أقل إخلاصاً المواقفَ الشخصية، وحتى الطموحات، لصنف من رب المنزل. هذا يتطلب تربية سياسية من طرف المواطنين، والقدرة على الإصغاء إليهم وتلبية حاجات كل المواطنين ومطالبهم من طرف أولئك الذين يتولون تنفيذ البرنامج. مثل هذه الطريقة في الحكم يمكن أن تبدأ بأن تشبه الديمقراطية. لازلنا بعيدين عن ذلك، وما تدعى برامجنا الديمقراطية تعادل غالباً نتيجة لعبة استراتيجيات أقل أو أكثر وضوحا تدخل في صراع الأشخاص، أو الجماعات الثقافية المختلفة أو البلدان التي تطمح إلى ممارسة السلطة وتعد بكل شيء ولا شيء في أثناء الحملات الانتخابية، حتى ترسم كاريكاتورياً الوضع بشكل درامي، لمجرد الوصول إلى السلطة. يكون المواطنون بشكل أو بآخر رهينة لمثل هذه الطموحات والتنافسات، وتتحطم الآمال التي وضعوها في مرشحيهم غالباً. من هنا تغييرات الحكام التي تستجيب للرفض أكثر مما تستجيب للأهداف الحقيقية، وواقع أن الكل يغفل عن الوسيلة الصحيحة لتكوين مشترك إنساني والرعاية الكافية للطاقة التي يتطلبها ذلك. من هنا، أيضا، حقيقة أن المطلقات الدينية، التي تم تطويرها بطرق متنافرة شتى، يمكن أن تحل محل الحكم الديمقراطي.

تصبح مآزق ديمقراطيات الماضي من الآن فصاعداً ظاهرة وتصبح الانتخابات الرئاسية، وحتى التشريعية، معتمدة أكثر فأكثر على إغراء وتكتيكات وسائل الإعلام التي تستخدم لتأكيد الصراعات بدلا من السعي إلى تهدئتها، إلى حد أن الديمقراطية تشكك فيها. أخيرا، حتى إن المواطنين يتنازلون عن حقهم في التصويت لأنهم لم

يعـودوا يثقون بالمرشـحين وخطاباتهم. مـن الملح أن نأخذ هذا الوضع في الحسـبان لكـي نمنعه مـن أن يصبح أكثر سـوءاً ونمنـع الحكومات المسـاة ديمقراطية من أن تسـبب نزعات شمولية أو مخاطر النزاعات العنيدة التي يمكن أن تنتشر إلى المناطق، والقارات والعالم كله، كما هو الحال مع النزاع العربي ـ الإسرائيلي.

يجب مسـاءلة أسـس الثقافة ذاتها، خصوصاً طريقة تشكيل الكل وإدارته. وهذا يسـاوي دومـاً جمع كل الأشـياء معـاً من الخـارج، وحتى مـن فوق. فكيـف يمكن للمواطنين أن يكونوا جماعة إنسـانية إذا كانت العلاقات بينهم لا تؤخذ في الاعتبار، في حين أن ذلك يمكن أن يكون وسيلة ديمقراطية حقاً لتطوير السياسة؟ ربما ينجم ذلك عن الطريقة التي استولت بها البطركية على السلطة. لقد أحلت قوانين تعسفية إلى حـد مـا، قائمة على التملك، محل الروابط التي كانت تنظم المجتمعات الأمومية. لم يكن الحكم البطركي يكترث في الحقيقة بالروابط الحية بين الأشخاص، بل قطعها بدلا من ذلك لكي يفرض سـلطة مبنية بشـكل مصطنع تؤدي إلى مجتمع مكون من جـزء فقـط من الإنسـانية تحول إلى أفـراد حياديـين أو محيدين إلى حد مـا. في الواقع حـل صنف من النظام الفالوسي [الذكـري] محل الروابط الطبيعية المتعلقة بالأسرة أو سلسـلة النسـب. إن الروابـط الاصطناعيـة المبنية على مدونـات القوانين codes وامتلاك السـلع ـ من أشياء السـلطة الأخرى ـ قد حلت محل الروابط الطبيعية التي تـم تمثلهـا إلى مجرد روابـط دم بدون الاعتراف بـأن الانتماء الجنسي يسـاهم فيها. إن الرجل، بدلًا من إقامة سلطته على الشراكة مع الجزء الآخر من الإنسانية، مع المرأة، بتقاسـم الانتماءات والمؤهلات الخاصة، قد فصل السـلطة الطبيعية والسـلطة المبنية المصطنعـة، مقـرراً أن هـذه الأخيرة تعنـى بالمجـالات الثقافية والعامـة، في حين أن الأولى محصورة بمجال الحياة الخاصة والعائلية، التي تجاهلت البطريركية إمكانياتها النوعية المدنية والدينية.

أصبحت البشرية مقسـومة إلى قسـمين مُعرَّفين وفقـا لواجباتها في خدمة الحكم البطريركـي دون التفكـير في علاقاتهـا بالانتـماء الطبيعي: من الناحية الأولى، قسـم مـادي يفترض أنه بلا جنس من الناحية الجسـدية، ومن الناحية الأخرى، قسـم ذو

جنس، مستوعب بشكل أعمى في الجانب الروحي من الإنسانية البشرية. وهذا ما منع الرجال والنساء من تطوير هويتيهما الجنسيتين والعلاقات بينهما كأساس للتعايش الإنساني في الاختلاف، على المستوى الخاص والمستوى العام و، بالنتيجة، يمنع التشارك الإنساني العمومي من الحدوث. في الحقيقة، إن أنظمتنا الماضية والحالية تسيء الحكم على مواطنية النساء وشراكتهن كنساء، ولذلك يتعين عليها أن تنجح بدون الصفات الأنثوية المطلوبة لصون الحياة نفسها وبيئتها الضرورية، لكن عليها أن تقيم العلاقات المدنية بين المواطنين كافة وأن تؤمن النسيج الاجتماعي لمجتمع ديمقراطي. وشيئاً فشيئاً، يتكشف انعدام المشاركة الأنثوية في الحكم، في حين يبرهن بعض القيم أنه حاسم لأجل الممارسة الديمقراطية، وبالدرجة الأولى لأجل مستقبل ممكن للبشرية واستقرارها الدنيوي. إن غيابهن يفسر بأقل مما ينبغي بأنه نتيجة لتخصيص النساء برعاية الحياة الطبيعية داخل المنزل الأسري. سأقدم بعض هذه القيم التي تبدو ضرورية اليوم ليس لحكم بلد فقط، بل لحكم العالم كله، قيم كان من الممكن أن تكون مفيدة، من بين أشياء أخرى، في منع أو تخفيف النزاعات غير القابلة للحل سياسيا.

المؤهلات الأنثوية المناسبة لبناء ثقافة عالمية

من الملح في عصرنا أن نقلق حول الحفاظ على الحياة نفسها ورعايتها. فكل الأنظمة، وخصوصاً الديمقراطيات منها، يجب أن يكون ذلك مصدر قلقها الأول. بالتأكيد، إن النساء قد حمين الحياة داخل المنزل، لكن مهمتهن تم التقليل من قيمتها على المستويين العام والثقافي. وإذا بدأت السلطات السياسية تقلق حول مستقبل كوكبنا ومنظوماته البيئية، فإنها لا تزال تتجاهل حقيقة أن البشر أنفسهم في خطر. لاشك، أن الدولة غالباً ما تشجع النساء على الإنجاب، لكنها لا تهتم بما يكفي بحياة الأطفال عندما يدخلون إلى الحياة العامة، على النحو الأبرز في حالة النزاعات. علاوة على ذلك، فإن الإتيان بطفل إلى العالم لايزال يعتبر سيرورة طبيعية، لا تتطلب ذاتية على درجة عالية من التطور. ما هي الثقافة التي فهمت حقاً ما يعنيه بالنسبة للمرأة

تشاركها لدمها وتنفسها مع الجنين؟ ألا تقتبس بعض الفروض الدينية أو الطقوس مما يحدث بين الأم والطفل الذي تحبل به؟ هل يجب اعتبار ثقافة الطبيعة أدنى مرتبة من ثقافة الروح، التي تهدف إلى الانفصال عن الطبيعة والسيطرة عليها؟ هل يجب علينا أن نضفي على التصور الرمزي، الذي يمكن أن يقسمنا، قيمة أعلى من الحياة ذاتها؟ وألا يمكن لرعاية الحياة أن تمثل البذرة لثقافة جديدة تحتاجها البشرية اليوم، ثقافة يمكن للنساء أن يكن رسولات لها ويكون لهن دور قيادي فيها، حتى على المستويين الروحي والديني؟

يمكن أن يكون للنساء أيضا دور النصيرات الممتازات في ثقافة الضيافة الحاسمة في عصرنا. إن أقدم تقاليد الضيافة هي أنثوية وتفترض مسبقاً الحق المتبادل في الحصول على الإيواء والحماية لكل واحد من الآخر: فالمصطلح (hote) (ضيف) يدل على من يقدم الضيافة وعلى من يتلقاها في عدة لغات، كالفرنسية. إن المعنى الذي ننسبه اليوم إلى مصطلح الضيافة هو حديث إلى حد ما: «إحسان يقوم على الاستقبال والإيواء والإطعام المجاني للفقير والمسافر» (انظر قاموس لو روبرت *Le Robert*). هذا الفهم الأكثر تراتبية وأبوية، والمرتبط ضمناً بالمال، ينطبق على الضيافة التي سنمارسها في عصرنا. فنحن لم نعد نعيش في عصر يمتلك فيه أطفال طبيعتنا الأم واجب تقديم أحدهم الضيافة للآخر. ربما وصلنا إلى ذلك لأن الضيافة التي تقدمها المرأة داخل منزل الأسرة بقيت موضع تجاهل على المستوى العام. أليس مطلوباً منها أن تكون في المنزل وتطعم مجاناً كل أفراد الأسرة، وحتى الضيوف المحتملين؟ لا شك، أن الضيافة الأنثوية لا تزال أكثر سرية وحميمية: المرأة تقدم الضيافة داخل جسدها لحبيبها ولطفلها المقبل. ماذا يمكن أن يكون معنى ثقافة الضيافة إذا كانت تتجاهل الضيافة الأصلية التي تتيح للإنسانية أن تحب وتولد، أي أن توجد؟ ألا تنطوي هذه الضيافة على أخلاق تتجاوز الأخلاق التي يتم الدفاع عنها في الحياة العامة؟ ألا تمثل الممارسة الأنثوية للضيافة قيمة يتعين أخذها في الاعتبار والتوسع فيها خارج الأسرة تحديداً؟ هل كانت النزاعات الحالية، وخصوصاً النزاع العربي-

الإسرائيلي، ممكنة لو انتشرت الضيافة الأنثوية في الحياة المدنية وشكلتها؟ وألا تتطلب ثقافة العالم مثل هذا التطور؟

القيمة الأخرى التي نفتقر إليها اليوم هي التقارب بين البشر. فحتى أصحاب الحوانيت يستغلون هذا النقص، إذ يلجأون في حملتهم الدعائية إلى «مخزنك المحلي»، وهي صيغة ناجحة، نظراً إلى أن الناس يشعرون بالضياع قليلاً في عالم يصبح أكبر مما ينبغي، أعقد مما ينبغي، وأبرد مما ينبغي. إن اللقاءات بين الجيران أو روابط المواطنين تزداد أيضاً لأنها تسمح للناس بالتجمع معاً. ربما ينتج ذلك عن حقيقة أن الأسرة ـ كل أنواع الأسر ـ تفقد أهليتها لتكون المكان الأول للحميمية وتصبح مجرد فضاء للألفة. مثل هذه الألفة، التي تختزل غالباً إلى تشارك بالعادات والتقاليد، يبرهن على أنه مخيب للآمال و، علاوة على ذلك، لم يعد يلبي متطلبات عصرنا. من هنا، ينبغي علينا أن نتعايش مع الثقافات وطرق السلوك الأخرى، وما يبدو واضحاً في ثقافة واحدة أو تراث واحد يخضع للتساؤل في أية لحظة. لهذا، يكون من الملح اكتشاف ورعاية نوع آخر من التقارب بيننا، الحميمية الإنسانية. كيف تبدو الحروب بالنسبة لأولئك الذين يؤسسون هذه الحميمية الإنسانية العالمية؟ مرة أخرى، يمكن للنساء أن يتصرفن كدليلات في تلك المناسبة، إذا أصبحن واعيات لإمكانيتهن وإذا تم تثمين دورهن أكثر من قبل المجتمع. فالمرأة، التي تشترك مع الآخر بداخلها في الحب والأمومة، تمتلك خبرة تتجاوز التقارب المكاني أو الثقافي. إن أهليتها للمشاركة يمكن أن تقودنا إلى اكتشاف طريقة لربط كل إنسان بآخر على هذا الجانب وبعيداً عن أي تستر سياسي أو ثقافي أو ديني كما هو مطلوب في عصرنا، عصر امتزاج الشعوب والتراثات.

كل ذلك يزداد لأن المشاركة التي تقدمها المرأة داخل ذاتها لا تستبعد الاختلاف، بدءاً باختلاف الحبيب أو اختلاف الابن. فالاختلاف يحدث في الطبيعة نفسها التي تتعامل معه، بما في ذلك على المستوى الجسدي، في حين أن الثقافات المتصورة غالباً لا تتسامح مع الاختلاف (ات). إننا جميعا نتشارك في الإنسانية، مهما تكن اختلافاتنا. مع ذلك، فإن هذا التشارك الإنساني لا يمكن أن يحدث لأن الاختلافات الثانوية

تقسمنا: الاختلافات الثقافية أو الدينية، مجتمعة مع اختلافات الجنس، العمر، اللون، إلخ بالإضافة إلى كل الاختلافات الكمية تقريباً التي تحل غالباً محل الاختلاف الطبيعي، وخصوصاً الاختلاف الجنسي. إن المرأة، التي تبقى أقرب إلى الطبيعة، هي أكثر قدرة على التشارك في الاختلافات الطبيعية التي تؤلف النوع البشري، وبشكل خاص الاختلاف العمودي للأنساب والاختلاف الأفقي بين الرجل والمرأة. هذا المؤهل حاسم بشكل خاص في عصرنا، ومقدرة النساء على التشارك في الاختلاف يمكن أن تفتح طريقاً باتجاه تعايش سلمي على صعيد عالمي، بما في ذلك بين الشعب الفلسطيني والشعب الإسرائيلي.

في الخاتمة

إن أمامنا طريقاً طويلاً يجب أن نقطعه لنحرز ونجسد تشاركاً عالمياً من شأنه أن يتفادى النزاعات الفتاكة. فبدلاً من التوقف عند انتقاد الطرق الراهنة لحكم وسلوك الشعوب والتراثات الأخرى، ينبغي أولاً أن نتساءل حول ما دعوناها بالديمقراطية حتى الآن. إذ يجب علينا أن نعترف بأن الحكم الديمقراطي لا يمكن تخيله ولا ممارسته من قبل قسم واحد من الإنسانية باسم العالم كله. إن القادة الديمقراطيين يدعوننا غالباً إلى تذكر الجانب المادي من حيواتنا. مع ذلك فإنهم يختزلونه إلى عنصر اقتصادي بدون اعتبار لانتمائنا الطبيعي وتجسدنا الجنسي. فهم لا يدركون أن الأفراد اللاجنسيين لا يمكنهم أن يحققوا تعايشاً ديمقراطياً: في الواقع، إنهم ينسجمون مع نوع من التصور المثالي والرأسمالي الذي لا يمكنه أن يعمل باتجاه تعايش عالمي.

إذا كانت الديمقراطيات في أزمة في عصرنا، إذا كانت غير قادرة على حل مشاكلها الخاصة أو تلك المشاكل الناشئة عن العلاقات مع البلدان والتراثات الأخرى، فذلك لأن أسسها لا صلة لها بالشعوب الحية. إن الممثلين السياسيين يحكمون أشياء مجردة تحركها ألعاب أقل أو أكثر تجريداً لصالحهم أو ضدهم تكون منفصلة عن حاجاتهم أو رغباتهم الحقيقية وتفتقر إلى أي تنظيم،على وجه الخصوص على مستوى الطاقة؛ من هنا تكاثر النزاعات التي تؤدي إلى الفوضى. بدلاً من إقامة سلطتهم على

إدانة الآخرين، وبالشكل الأبرز الأنظمة الأخرى، واللجوء إلى تكتيكات وسائل الإعلام والبلاغة الغوغائية لاستمالة المواطنين، ينبغي على الحكام الديمقراطيين أن يساهموا في اتجاه تفرد الأفراد بحيث يصبحوا مؤهلين للحكم، بدءاً بحكم أنفسهم. قبل الحكم على الآخرين بسبب الإرهاب، ينصح بتحليل ما بقي إرهابياً بشكل أو بآخر في ديمقراطياتنا، في أنفسنا، في طريقة تفكيرنا، وتكلمنا وتصرفنا.

ربما حدث شيء من السيرورة الديمقراطية في العصر اليوناني من طرف الرجال، لأن هذه السيرورة كانت مطلوبة لكسب ذاتية ذكورية مع احترام للأصل الأمومي. لكن الهدف الحقيقي للديمقراطية قد نُسي، لكونها قد فشلت في تمهيد الطريق إلى تعايش مدني مع الجزء الآخر من الإنسانية، بدءاً بالأم ذاتها. لذلك تطورت نحو فقدان التفرد بدلًا من اكتسابه، ومنعت حدوث الحكم الديمقراطي. يجب أن نعود إلى انتمائنا البدئي، انتمائنا الطبيعي، ونتعلم كيف نرعاه بطريقة إنسانية. يجب أن نتخلى عن كل الهويات المصنعة والقيم التي قسمتنا عن ذواتنا وفيما بيننا، ونشق طريقاً من أجل صيرورة إنسانية قابلة للتشارك من قبل الجميع مع احترام لاختلافاتنا المتبادلة. في العالم برمته، هم رجال ونساء فقط، من مختلف الأعمار والألوان والبلدان والثقافات والتقاليد والخلفيات الاجتماعية الاقتصادية إلخ. انطلاقاً من هذا الاختلاف، الذي هو عام وخاص بكل شخص على حدة، يمكننا أن نبدأ ببناء ثقافة عالمية بحقوق ونمو إنساني ملائم للجميع.

فهرس المصطلحات والأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(ي)

منتدى العلاقات العربية والدولية